

AntropoWEBZIN

Číslo 3/2006

ISSN 1801-8807

Vychází třikrát ročně.

V Plzni vydává AntropoWeb
při Katedře Antropologických a historických věd při FF, ZČU v Plzni



AntropoWeb, Katedra antropologických a historických věd
Sedláčkova 15
301 25 Plzeň
www.antropoweb.cz

E - mail: redakce@antropoweb.cz
p.vasat@antropoweb.cz

© AntropoWeb 2009

ČLÁNKY

TRADIČNÍ AFRICKÉ NÁBOŽENSTVÍ VODUN V BENINU. KULT RODINNÝCH A KRÁLOVSKÝCH PŘEDKŮ Kateřina MILDNEROVÁ.....	1
HINDOVÉ V DIASPOŘE: KONCEPTUÁLNÍ PROMĚNY V POJETÍ HINDUISMU Teresa KULDOVÁ.....	14
PRVNÍ VATIKÁNSKÝ KONCIL Marta LÉBLOVÁ.....	28
PROCES DENOMINALIZACE. PŘÍKLAD MORMONŮ Zdeněk VOJTÍŠEK.....	41
SPECIFIKUM METODOLOGIE HUMANITNÍCH VĚD NA PŘÍKLADU RELIGIONISTIKY Ivan ŠTAMPACH.....	53
20. STOLETÍ STAROKATOLICKÉ CÍRKVE VE VARNSDORFU Marta LÉBLOVÁ.....	61

RECENZE

HANS KÜNG: PO STOPÁCH SVĚTOVÝCH NÁBOŽENSTVÍ Dagmar DEMJANČUKOVÁ.....	66
--	----

ROZHOVOR

VĚTŠINA Z NÁS „V NĚCO“ PŘECE JEN VĚŘÍ. ROZHOVOR SE ZDENĚKEM VOJTÍŠKEM. Marta LÉBLOVÁ.....	69
---	----

TRADIČNÍ AFRICKÉ NÁBOŽENSTVÍ VODUN V BENINU. KULT RODINNÝCH A KRÁLOVSKÝCH PŘEDKŮ

Kateřina MILDNEROVÁ
Katedra Antropologie, FF ZČU

Abstract

This essay introduces main concepts of African religion called Vodun. The history of the religious movement is described. Attention is given also to present practices.

Předmětem odborného textu je krátký úvod do studia tradičního afrického náboženství *vodun*, jež je rozšířeno v západní subsaharské Africe v oblasti Beninského zálivu, v oblasti jižního Toga, jižní a jihozápadní Ghany, pozornost bude zaměřena především na oblast dnešního Beninu, kde je *vodun* zastoupeno nejvíce a má dokonce v současnosti status oficiálního náboženství země, k němuž se hlásí kolem 43% obyvatel.[1]Vzhledem k rozsahu a komplexnosti daného tématu, se po krátkém úvodu do problematiky zaměřím na oblast kultu rodinných a královských předků, jež představuje významnou součást náboženského celku *vodun*.

Tradiční africké náboženství *vodun* v Beninu je nejvíce zakořeněno v jeho jižní, pobřežní části (centra v Porto-Novo, Ouidah, Cotonu), ve středu (Abomey) a na západě. V těchto oblastech můžeme rozlišit dva poměrně homogenní etno-lingvistické celky. První skupinu představuje celek *Adža-Fon*, tvořený skupinou etnik[2] užívajících společný jazyk *Fongbé*,[3] jímž hovoří přes půlmilionu obyvatel v oblastech Abomej, Allada, Whyda a Cotonu a jenž se liší pouze regionálně. Skupina *Adža-Fon* spadá do širšího celku národu *Eweů*, žijících také ve středních a částečně i jižních oblastech Toga a v tzv. Voltské oblasti Ghany. Nejpočetnější etnikum této skupiny - Fonové vytvořili v průběhu historie mocné království s centrem v Abomeji. V současnosti tvoří podstatnou část celkové beninské populace.

Druhý celek představují *Jorubové* žijící na jihovýchodě Beninu blízko hranic s Nigérií (etnika *Anago, Ketu, Holi*), část z nich je rozptýlena ve středním Beninu (etnika *Dasa, Šabe, Ifé*). Jazyk je podobný jazyku *Eweů*, kulturně však vycházejí z nigerijských Jorubů. Většina zmíněných etnik přišla v období migračních hnutí z východu, z dnešní Nigérie a vytvořila na území tehdejšího Dahome několik menších samostatných království, jako byly například, království *Save, Dasa a Ketu* na středovýchodě Dahome, nebo království *Sakete, Pobe* na jihovýchodě. Na rozdíl od Abomejské říše Fonů, byla tato království méně rozvinutá a zaujímal pouze okrajový význam.

Tradice *vodun* sahá do dlouhé historie beninského státu, jenž je před rokem 1975 znám jako Dahome. Zde dochází v průběhu patnáctého století k postupné integraci dílčích kmenových útvarů a k vytváření větších politických celků. Od 16. století začínají vynikat dva kmenové státní celky. Jeden na jihovýchodním pobřeží s centrem v Hogbonu, Portugalci později nazvaném Porto-Novo a druhý, jenž postupným sjednocováním všech východních ewejských kmenů, dal v průběhu sedmáctého století vzniknout mocnému království s centrem v Abomeji (dnes střední Benin). Tradiční patriarchální společnost byla konstituována

hierarchií královských rodů, přičemž veškerá politická a náboženská moc byla soustředěna v rukou panovníka, který byl považován za svatého. Abomejská říše, jež nabývala v průběhu 18. století čím dál většího bohatství plynoucího z jejího předního postavení náhončího otroků evropským otrokářům, se postupně centralizovala a geograficky expandovala, pohlcovala menší království (Allada, Savi, Whyda) a vedla dlouholeté boje se sousední Jorubskou říší (dnešní Nigérie). Časté války a s nimi spojená migrační hnutí, k nimž docházelo mezi Dahomejskou a Jorubskou říší, byly doprovázeny intenzivními inter-kulturními kontakty[4], v jejichž rámci docházelo k prolínání obou náboženských systémů (*oriša* u Jorubů, *vodun* u Eweů). V kultech *vodun*, tak jak je známe dnes se vyskytuje velké množství náboženských výpůjček od Jorubů, jejichž náboženský systém je považován za starší a komplexnější. Zmíněné kulturní ovlivňování však neprobíhalo pouze jedním směrem, ale bylo oboustranné, setkáváme se také s jorubským přejímáním beninských kultů, tento případ je však méně častý. V období rozkvětu Abomejské říše dochází také k centralizaci kultů *vodun*, na významu nabývají především kulty královských zbožštělých předků. Královský dynastický kult byl v Dahome povýšen na státní náboženství a měl vždy přednost před ostatními *vodun*. Dahomejští panovníci podřizovali stále více náboženství politice, což se projevovalo například v zavedení kultu *vodun Zomadonu* za krále *Akaby* (1678-1718) jako nejdůležitějšího božstva království. Velkého významu dosáhl taktéž kult *Agasu*, posvátného pantera, jež představuje zbožštělého předka, zakladatele vládnoucí dynastie Fonů v Abomeji (viz dále v kultu královských předků).

Již od 16. století docházelo v této oblasti ke kulturním kontaktům Evropanů a Afričanů, jako první se na pobřeží Beninského zálivu objevují Portugalští mořeplavci, jež zde zakládají obchodní centra. Následují je křesťanští misionáři pokoušející se, ne příliš zdárně, o šíření Kristova evangelia.[5] Z této doby neexistuje velké množství záznamů, ty se objevují až později v 19. století, kdy dochází k objevným výpravám do vnitrozemí a k násilným pokusům o kolonizaci. V této době nastává také samotný rozkvět křesťanských misí a šíření islámu. K značnému rozšíření kultu *vodun* mimo africký kontinent došlo během dlouhotrvajícího transatlantického obchodu s otroky, jež započal v 16. století a kulminoval po dobu tří následujících století.[6] Oblast Beninského zálivu byla jedním z nejdůležitějších center otroků (odtud „otročí pobřeží“). Jednalo se o velmi výnosný obchod jak pro Portugalce tak pro africké pohlaváry, kteří výměnou za otroky získávali zbraně a mohli tak rozšiřovat své území a politický vliv v bojích se sousedními kmeny. Zadržené válečné zajatce podmaněných kmenů pak prodávali Evropanům. S rostoucí poptávkou pracovní síly v Novém světě docházelo k častějším raziím na otroky do vnitrozemí, čímž se zvyšovalo i mezi-etnické napětí. Portugalci vyvinuli pomocí dodávek zbraní značný tlak, jež zahnal panovníky do úzkých, ve snaze o přežití a zachování království pak nezbylo mnoho prostoru pro zdravý úsudek či morální zvažování. Logika smrtelného obchodu byla jasná: pokud s námi nebudete obchodovat, budeme obchodovat s někým jiným a ten vás později zotročí. Původní obyvatelé tehdejšího Dahome (muži i ženy) byli v tomto období systematicky zotročováni a posíláni přes oceán do Brazílie na otrockou práci ve zlatých dolech a na cukrové plantáže na Antily, především na Kubu a Haiti. Spolu s otroky zde bylo zavlčeno i jejich tradiční náboženství *vodun*, které přetrvalo v různých synkretických obměnách až do dnešních dob. Známe je například náboženství *kondoble*, jež je obdobou afrického *vodun* v Brazílii, nebo haitské *voudou*. Přestože zachovává původní africká božstva i dynamiku původního náboženství (na mysli mám především rituály se silnými prvky náboženského transu) je zde velmi silný vliv křesťanství. Synkretické latinsko-africké kulty jsou v současnosti, na rozdíl od afrického *vodun*, předmětem systematického studia.[7]

Charakteristika tradičního afrického náboženství *vodun*.

Ústředním konceptem společným pro všechna tradiční africká náboženství západní subsaharské Afriky je koncept magické síly, vitální energie, jež má dynamickou povahu. Tato posvátná síla bývá u různých společností popisována různými jmény, jako například *Mana* nebo *Njama* u Dogonů, u Fonů a Jorubů se nazývá *Aze* a je součástí jak pozemského světa tak světa neviditelných mocností, duchů a božstev. Tato dynamická síla je vyjádřením samotné ambivalence posvátna, neboť je polarizována jako pozitivní a negativní zároveň. Charakteristickou vlastností magické síly *Aze*, jež je základem všech božstev *vodun*, je její schopnost materializovat se během náboženských obřadů v hmotných předmětech (např. rostliny, zvířata, kameny, stromy), ale také v osobách k tomuto účelu určených (*vodunsi*) ve stavech posvátného transu a posedlosti duchem. *Vodun* se může materializovat také v nehmotných věcech jako jsou například slova (magické formule). Zvláštním případem jsou kultovní předměty, dříve nazývané „fetiš“, [8] ty nepředstavují samotné bohy, jak se první badatelé mylně domnívali, ale slouží pouze jako „materiální podpora božství“ jako katalyzátory posvátné síly během náboženských obřadů. Základem myšlenky o magické síle *Aze* je představa posvátné duality v jednotě, jež předpokládá, že *vodun* mají jakýsi neviditelný, nemateriální základ v nadpozemském světě, jež se materializuje (zviditelňuje) ve světě pozemském (v blesku, duze apod.). Kromě schopnosti materializace má posvátná síla *Aze* také schopnost revitalizace, což je základem kultu *vodun* jako takového. Věří se totiž, že člověk vlastní část *Aze* a je tudíž schopen se světem neviditelných duchů komunikovat. K tomuto účelu je hojně využívána praxe náboženských obětí, magických formulí a užívání posvátných bylin. Podle této logiky jsou jednotlivá božstva účinná pouze do té míry, jak je naplňován jejich kult, to znamená, čím početnější a velkolepější jsou oběti, tím mocnější jsou samotná božstva.

Tento fakt nás odkazuje na další velmi podstatný rys afrického náboženství *vodun*, čímž je antropocentrismus. V africké kosmologii vystupuje člověk jako základní a nejvyšší hodnota, jako střed vesmíru, pro něhož byl Bohem stvořen svět a od něhož se vše odvíjí. Na počátku náboženství stojí člověk, jenž ovládl nespoutané síly a živly, ustavil jejich kult a začal s nimi manipulovat jednak ve svůj prospěch (magie) a ve prospěch své společnosti (náboženství). Zavedením kultu dochází k přivlastnění toho či onoho božstva, ducha pro svůj rod. Tento pověřený člověk (v mýtech se většinou vyskytuje postava lovce, neboť ten je nadán nejhlubší znalostí přírody a světa kolem sebe) je od této chvíle schopen v závislosti na svých magicko-náboženských aktech posilovat nebo oslabovat danou posvátnou sílu. Vzájemné působení člověka a *vodun* je proto stvzeno pomyslnou smlouvou solidarity a výměny. Božstva ovlivňují pozitivně lidský osud, ochraňují člověka a společnost před nebezpečím, jsou zárukou její harmonie, plodnosti, úrodnosti a celkové prosperity. Lidé na oplátku slouží jejich kultu, „krmí je“ obětinami a obětmi, jež jim dodávají sílu.

Náboženský systém *vodun* ústí integrálně do antropomorfismu, veškerá božstva jsou personifikována, vystupují a jednají jako lidé a jsou organizována na stejných příbuzenských základech jako lidské společenství. Samotný svět božstev je koncipován podle stejného principu jako sociální a politická struktura tehdejší dahomejské společnosti, kde na vrcholu pyramidy stál svrchovaný a nedotknutelný panovník, správa země byla svěřena do rukou jeho zástupců, již spravovali jednotlivé okresy, do jejich kompetence pak spadali jednotliví kněží, již představovali prostředníky mezi lidmi a bohy. Na stejném principu je hierarchizován i „neviditelný svět“.

Na vrcholu náboženské pyramidy kultů *vodun* stojí nejvyšší Božstvo, Stvořitel světa, jenž bývá často personifikován s nebem. Příkladem nám může být jorubské božstvo *Olorun* (etymolog. majitel nebe) nebo fonské božstvo *Dada Segbo* (otec všeho živého). [9] Jednotlivé mýty o stvoření světa se liší po celé Západní Africe, spojuje je však jeden ústřední motiv

vzdálení se Boha, jež se projevuje absencí jakéhokoliv kultu. Těmto bohům nejsou určeny žádné modlitby ani oběti, nemají žádné posvátné chrámy ani kněží. Lidé se na ně se svými žádostmi neobracují, výjimku tvoří zvláštní případy kolektivního neštěstí jako jsou například přírodní katastrofy nebo epidemie, kdy ztroskotají veškeré pokusy u jiných božstev. Fenomén vzdálení Boha-Stvořitele dokazuje značně rozšířený mýtus, jež se vyskytuje v různých obměnách na Pobřeží Slonoviny, v Ghaně, Togu, Beninu a Nigérii, jež vypráví o původní jednotě Nebe a Země, o počátku časů, kdy lidé žili blízko Boha a vyrůstali společně po jeho boku. Tato idylická harmonie však byla záhy narušena, jako rušivý element je většinou uváděna žena, jež svým jednáním urazila Boha. Tato myšlenka poukazuje s největší pravděpodobností na fakt, že mýty byly vymyšleny muži.

V kosmogenických mýtech Jorubů a Fonů se nicméně objevuje navíc myšlenka, že nejvyšší Bůh, jež stvoření světa započal, jej nedokončil, a svěřil jeho završení a správu nižším božstvům (*vodun* nebo *orišům*), které se tak staly prostředníky mezi Bohem a lidmi. Tato božstva, jež byla vyslána na Zem, mají jasně vymezený sektor kompetencí a jsou v úzkém sejetí se světem přírody.

Z tohoto důvodu lze klasifikovat nepřeberné množství *vodun* (čítající na několik stovek božstev) do jednotlivých rodin podle místa, které obývají a kde působí. Nejčastější typologie počítá s rodinou nebeských „*dži-vodun*“ (nejvyšší božstvo *Dada Segbo*, stvořitelská dvojice *Mawu-Lisa*, *Hevioso* - božstvo hromu a blesku, *Aido-Hwedo* - božstvo duhového hada), zemských „*ai-vodun*“ (*Sapata* - božstvo neštovic, *Gu* - božstvo kovu a války) vodních „*to-vodun*“ (*Hu* - božstvo moře, *Jemodža* - bohyně řek a moří, matka ryb) a vegetativních „*atime-vodun*“ (*Loko* - posvátný strom, *Dangbe* - posvátný had, *Agasu* - posvátný panter). Jednotlivé skupiny *vodun* se navzájem úzce prolínají. Například *vodun Hevioso*, božstvo blesku a hromu v Beninu, patří do nebeské rodiny božstev, zároveň je v úzkém spojení se zemským božstvem *Sapata*, neboť sesílá na Zem déšť, jež je potřebný pro vláhu a úrodnost polí. *Hevioso* tak představuje ve své podstatě princip hojnosti, plodnosti a úrodnosti, stejně jako zemská božstva.

Jiný způsob typologie nám podává Roger Brand, který dělí *vodun* podle toho, na jakých silách jsou založeny. Rozlišuje: 1) Kulty *vodun* založené na přírodních silách (*Da*, *Hevioso*, *Sakpata*) 2) Kulty *vodun* na přírodních silách a na předcích (*Asali*, *Asie*, *Agasu*) 3) Kulty *vodun* založené na silách věštících (*Fa*) 4) Kulty *vodun* založené zvláštních událostech spojených se člověkem (*Ahoho*, *Se*) a na lidské aktivitě (*Age*, *Tohosu*). Naproti tomu, Claude Savary podává klasifikaci jednotlivých *vodun* kultů založenou na sociálním původu jejich kultu a cílové skupiny, které je kult určen. V této souvislosti rozlišuje 1) tzv. „velké *vodun*“ neboli veřejné, národní a 2) královské a knížecí kulty 3) předků nekrálovských rodin tzv. „malé *vodun*.“ [10]

A co jsou to vlastně *vodun* a jak je můžeme definovat? Božstva *vodun*, jež jsou základem náboženského systému Fonů a Jorubů představují ve své podstatě personifikaci atmosférických jevů (blesk, duha) přírodních výjevů (řeka, moře, byliny, strom, panter, had), lidských činností (válka, lov) a anomálií narušujících sociální a přírodní řád (neštovice, narození abnormálních dětí, dvojčata). Všechny tyto oblasti, jež podléhají sakralizaci se prolínají úzce s kultem předků. *Vodun* zosobňují ve velkém množství případů některého z významných předků, jež žil v dávných dobách zde na Zemi a jež svým činem, často nadpřirozeným, významně ovlivnil povahu daného společenství. Například jorubské božstvo *Šango* je inkarnací bájného předka-zakladatele posvátného města Oyo, jež zkontroloval nespoutaný přírodní živel blesku a hromu, jež od té chvíle patří mezi jeho základní atributy, jimiž trestá lidi za jejich hříchy. G. Parrinder ve své knize „Náboženství západní Afriky“ *vodun* nepřímou definuje, když píše: „Dělicí čára mezi bohy a předky není přesně dána.

Apoteóza předků se prolíná se světem přírodních sil a vytváří specifický náboženský systém ústící integrálně do antropomorfismu.“[11]

Charakteristickým aspektem božstev *vodun* je jejich lokalizace v nádobě, kterou je nejčastěji keramický džbán, kalebasa nebo drobná rituální keramika. Důležité je v této souvislosti poznamenat, že *vodun* se v nádobách nematerializuje, tak jako je tomu například u jiných rituálních objektů, ale že je jimi zastoupeno, neboť jsou součástí jeho podstaty. Antropolog M. J. Herskovits považuje lokalizaci *vodun* za jeden z jeho nejdůležitějších aspektů, ze kterých lze při definici *vodun* vyjít, což dokládá slovy: „Domorodci překládají termín *vodun* slovem bůh (...) něco, co je lokalizované; duch, který je filosoficky chápán jako vyskytující se všude v prostoru, musí mít zároveň pevné místo, kam patří a odkud může být ovládán speciálními zaříkadly a přivoláván v případě potřeby.“[12]

Kult předků

Kult předků má významné místo v beninské společnosti, je nedílnou součástí celého náboženského systému, jehož nejobecnějším a zároveň nejcharakterističtějším rysem je víra v propojenost pozemského a nadpozemského světa. Předkové, zesnulí členové společnosti, jsou chápáni jako stále přítomní ve světě živých, představují strážce kulturních tradic, dohlíží na jejich respektování a je k nim tudíž vzhlíženo s velkou úctou a zbožností. Víra v jejich stálou všudypřítomnost se projevuje tím, že s nimi můžeme udržovat kontakt a komunikovat prostřednictvím věstce a náboženských představitelů spravujících jejich kult. Bývá pravidlem, že kult předků je mnohem méně vyvinut u společností, kde existuje pevně konstituovaný panteon božstev. Z tohoto pohledu, můžeme říct, že Jorubové, jejichž panteon božstev je mnohem více komplexnější, vyznávají kult předků mnohem méně, než sousední Fonové, pro něž mají každoroční vzpomínkové rituály vzdávané předkům zcela nezastupitelnou roli v jejich náboženském systému.

Kult předků se nepochybně odvíjí od náboženské kosmologie, abychom pochopili, jaký má význam a jakou roli kult předků v těchto společnostech zastává, musíme se podívat v první řadě na symbolickou koncepci smrti. Smrt (*ku*) člověka není v těchto společnostech chápána jako absolutní konec. Smrt je přechodem k životu, který je jiný než ten pozemský, součástí tohoto přechodu je soud, bez kterého nelze vstoupit do světa předků. Po smrti a po vykonání náležitých pohřebních rituálů (na které mají právo všichni členové společnosti s výjimkou novorozeňat, a těch jež zemřeli „zlou smrtí“ tedy utopenci, zasažení bleskem, vrazi apod.) se část duše[13] zemřelého odpoutá od těla a vykoná cestu do posmrtného světa, kde se setká se svými předky. Posmrtný svět zde není zcela přesně specifikován, z mýtů a zaznamenaných výpovědí lidí lze usuzovat, že se nachází někde na druhé straně řeky (jezera), která odděluje zemi živých a mrtvých. Cesta do posmrtného světa je dlouhá a svízelná, duše zemřelého musí překročit tři řeky a hory, aby se dostala do údolí, kde jeho předkové žijí. Součástí této cesty je soud, rozsudek, který vychází z našeho chování zde na zemi vůči společnosti a vůči božstvům. Každá nově přichodí duše, získává automaticky nejnižší status mezi ostatními, jelikož v hierarchii posmrtného světa hraje důležitou roli, stejně jako v životě pozemském, prestiž a moc založená na věku.

Život předků a zesnulých se zpravidla neliší od života na Zemi. Mrtví mají stejné biologické potřeby a oddávají se stejným požitkům jako živí. Z tohoto důvodu je nutné, aby bylo o ně ze strany žijících patřičně postaráno. K tomuto účelu jsou pořádány každoroční vzpomínkové obřady, během nichž jsou předkům odevzdávány hojné milodary a oběti. Jelikož se věří, že předkové jsou stále přítomní ve světě živých, úcta k nim se projevuje také na úrovni každodenního života a sice ve formě úlitby předkům. Její praxe vyžaduje, aby se před každým společným jídlem nebo pitím pohostili i předkové. Část je ulita na zem jako výraz úcty.

Na vrcholu hierarchie předků stojí tzv. *Tohio*, neboli mýtický předek, zakladatel určitého sibiu,^[14] od něhož se odvozuje jeho původ. Jeho jméno je většinou neznámé a bývá často spojován s určitým mýtickým zvířetem (panter, had, opice, chameleon), rostlinou nebo přírodním jevem. Důležité je poznamenat, že ne každý zesnulý se může stát zbožštělým předkem. O tom, zda upadne v zapomnění nebo bude uctíván svými potomky se rozhoduje během složitých posmrtných zasvěcovacích obřadů (*Viyisito*), ve kterých má hlavní slovo nejvyšší představitel společenství spolu s věštcem (*bokonon*) a tzv. *donkpeganem* – náboženský status osoby zodpovídající za pohřební obřady. O zbožštění toho či onoho předka rozhoduje také společenské postavení, věk a náboženský status zemřelého.

Náboženský systém *vodun* zahrnuje implicitně víru v reinkarnaci, která však není obecným pravidlem pro všechny, ale probíhá spíše výběrově. Jinými slovy, ne každý zemřelý člověk se může převtělit a ne každé nově narozené dítě je inkarnací určitého předka, nebo božstva. Kdyby stál totiž tento náboženský systém výhradně na inkarnaci, neměl by paradoxně kult předků žádný význam. Předkové se tedy mohou navrátit zpět do života zde na zemi, tím že se vtělí do dítěte, které se jim nějakým způsobem podobá. Za základní insignii je považováno narození dítěte za zvláštních podmínek, například v den úmrtí člena rodiny, v den svátku mrtvých, v době agonie nebo nemoci některého z členů společenství. Za insignii je také považováno narození dítěte na cestě, na vodě, mimo domov apod.

Kult předků bývá organizován buď lokálně na úrovni malé společenské jednotky (rodina, rod, kmen), v tomto případě hovoříme o kultu rodinných předků, nebo může být organizován kolem členů královské rodiny, jež byli v průběhu historie zbožštěni a stali se tak *vodun* nebo *orišami* uctívány po celém území. V tomto případě hovoříme o tzv. kultu královských předků.

Kult rodinných předků

Kult rodinných předků je vázán na významné zemřelé rodinné příslušníky, jež byly postupně zbožštěny a vystupují jako ochranná božstva nebo *vodun* (*henu-vodun*). Jeho úkolem je, slovy P. Saulniera, „uchovávat vzpomínku na zemřelé předky a udržoval pevnost rodinných pout, má také funkci regulace sexuality ve společnosti ve prospěch plodnosti. Je nezbytné, aby život, který byl dán našimi předky zachovával přirozenou kontinuitu.“^[15] Rodinní předkové vystupují jako strážci kulturních tradic a tajných zákonů, jejich úkolem je ochraňovat dané společenství, zaručovat jeho stabilitu, kontinuitu a prosperitu. Jelikož jsou to právě dávní předkové, jejichž činy na počátku času napomohly prostřednictvím mýtů vytvořit závazný model společenských norem a kulturních vzorů, mají tudíž právo soudit přestupky a zločiny ve společnosti (krádež, vražda nebo cizoložství). Prostřednictvím své nezadatelné autority zastřešují sociální rozpory a konfliktní situace, dohlíží nad celkovým chodem společnosti, upevňují rodinnou a sociální soudržnost ve společnosti. V této souvislosti je třeba zmínit ceremonii zvanou *Asuhiha*, během které se lidé určitého kmene, zpovídají před svými předky ze svých hříchů a přestupků proti jejich rodině a společnosti. Ústředním tématem obřadu je problematika manželské nevěry. Nejčastěji bývají souzeny ženy, neboť ty jsou apriori považovány za příčinu rodinných nepokojů. Záludné otázky, jež jsou pokládány „podezřelým“ ženám ze strany manželovy rodiny a ostatních přihlížejících, představují formu sociálního tlaku, jehož záměrem je odhalit nevěru. Cílem obřadu *Asuhiha* je sociální kontrola jednak manželské sexuality (je třeba se ujistit, že dítě pochází z klanu) a jednak plodnosti. Důkaz věrnosti je zároveň veřejnou manifestací mužovy schopnosti prokreace, jež je nezbytným předpokladem k získání úcty a prestiže ve společnosti.

Přítomnost zesnulých členů rodiny je vyjádřena pomocí kultovních objektů, takzvaných *asenů*. *Asen*^[16] u Fonů nebo *osun* u Jorubů je objekt ve formě železné hole, dlouhé přibližně

jeden metr, na jejímž vrcholu je umístěn kovový kotouč, který slouží jako talíř, na který se odevzdávají oběti předkům. Na jeho bočních stranách jsou zavěšeny různé ozdoby. Svým tvarem připomíná obrácený slunečník. *Aseny* představují přenosné oltáře, jež jsou umístěny ve speciální svatyni *dehoho* (etym. dům bohů) vedle hlavní chýše. Nachází se zde *aseny* všech předků včetně prvního zakládajícího předka rodu. *Aseny* jsou prostorově uspořádány podle funkce pohlaví, postavení a prestiže v rodině. Nalevo od *asenu* společného předka jsou zasazeny ty, jež náleží mužským předkům, napravo pak ženské. Každý *asen* slouží pouze pro jednoho zemřelého, ale každý z předků jich může vlastnit i několik, neboť každý z jeho příbuzných mu může věnovat jeden. Každý z *asenu* je specifický, liší se od sebe symboly, jež vystihují toho či onoho předka. V době náboženských obřadů jsou *aseny* přemísťovány na různá místa podle potřeb, jež vyžadují rituály (do posvátného lesa, na břeh posvátných jezer apod.).

Obětiny předkům tvoří nejčastěji obiloviny, tzv. *akutu* (kukuřičná mouka smíchaná s palmovým olejem), dále pálenka, bavlna, látky, drahé kovy, keramika a kalebasy. Důležité jsou i oběti zvířat (nejčastěji kozy a kuřata), neboť podle tradice, by nezbytnou součástí každé obětiny předkům měla tvořit krev. Věří se, „že krev (*hun*) v sobě obsahuje substanci *Je*, jakýsi nemateriální princip či magickou sílu, která se uvolňuje při podřezávání obětí a která putuje po tajemné stezce až k předkům.“^[17] Krev je chápána jako sídlo života a vitální síly, její prolití během rituálních obřadů má obnovit pouto mezi světem živých a mrtvých.

Jedním z nejdůležitějších úkolů pozůstalých je vykonání patřičného pohřebního obřadu, jenž má zajistit přechod ze světa pozemského do světa předků, změnu identity zemřelého na předka. Pohřební obřad (*cionu*) obsahuje množství komplikovaných rituálů a je v podstatě složen ze dvou fází. První (dočasné pohřbení) začíná očištěním rituálem domu a pozůstalých, a je vázán množstvím zákazů (zákaz se mýt a holit, zákaz konzumace masa). Součástí je procesí pozůstalých žen k posvátnému prameni, kde si pomazávají tělo bahnem, aby zapudily smrt a prokletí. Poté následuje pohřeb, mrtvý je očištěn, jsou mu ostříhány nehty a vlasy (které pak hrají symbolickou roli v druhé fázi pohřbu), je zabalen do látek nebo kůže a pohřben pod rodinnou chýši, v místě, kde se narodil. Jeho osobní věci a oblečení jsou zakopány za zvláštních obřadů v lese. Do jeho hrobu jsou uloženy rodinné milodary, které ho mají vybavit na cestu posmrtným životem. Dary jsou rozděleny do tří částí, první část je uložena do hrobu vedle zesnulého, druhá část je rozdělena mezi potomky a třetí je odevzdána kněží odpovědným za vykonání pohřebního obřadu. První fáze obřadů má zajistit zemřelému přechod z pozemského do nadpozemského světa. Několik dní poté^[18] se koná obřad „otevírání hrobu“, do jeho hrobu jsou přidány smuteční látky, různé rituální předměty (především keramika), které donesli pozůstalí. U Gunů v přímořské oblasti Porto-Novo se praktikuje exhumace zesnulého, při které je odstraněna lebka, která je poté rituálně očištěna, uložena do speciálních nádob s víkem a uložena na oltář v rodinné svatyni. Druhou fází pohřebních obřadů je rituál tzv. *dosusu* (etym. zavřít díru), jehož součástí je vytvoření nové identity zemřelého, jenž přechází ke statusu předka. Změna identity je vyjádřena vysvěcením *asenu*, pohřbením jeho ostatků (vlasy a nehty) a udělením nového jména.

V rámci kultu předků probíhají každoročně, při příležitosti sklizně batátů, slavnosti zemřelých, nebo-li vzpomínkové obřady. Během těchto obřadů jsou předkové přivoláváni zpět na Zem, aby se setkali se svými příbuznými, kteří je žádají o pomoc a rady. Během obřadu jsou přítomní předkové pohoštěni plody z nové sklizně, jsou jim odevzdány dary a oběti. Vyvrcholením celé slavnosti je rituální hostina, které se účastní jak předkové, tak živí a která má symbolizovat jejich spojení.

Kult královských předků

Kult královských předků je spojován s panovníkem, jeho rodinou a s významnými historickými událostmi (např. historie založení města). Na rozdíl od rodinných předků, kteří jsou uctívání lokálně, jsou zbožštělí královští předkové uctívání často po celém území a bývají mnohdy ztotožňováni s *vodun* a *orišema*. Mezi kulty královských předků v Beninu patří kult *Nesuhue* (kult mrtvých panovníků a jejich rodiny), kult *Adjahuto* (kult předka-zakladatele) a kult *Tohosu* nebo *Toxolu* (kult mentálně či fyzicky postižených královských potomků).

Zaměříme se nyní na kult mrtvých panovníků a členů královské rodiny (*Nesuhue*), jenž má výsadní postavení v náboženském systému Fonů. Obřady vykonávané na počtu zemřelého krále byly velkolepou přehlídkou jeho moci a byly již od dávných dob spojovány s četnými krvavými lidskými oběťmi. Můžeme je rozdělit do dvou kategorií. Jeden typ tzv. *Grand Custom* je vlastním pohřebním obřadem zemřelého krále, po něm následují každoroční vzpomínkové obřady pořádané na počest zemřelých králů tzv. *Annual custom*. Obřady pořádané na počest krále se v minulosti neobešly bez mnohonásobných lidských obětí a proslavily se svou nevídanou krvelačností. Jejich počet byl velmi vysoký, nicméně pozdější záznamy, jež se objevují v dahomské literatuře jsou často nadsazené a přehnané. Bourton, jenž byl mezi léty 1863-1864 svědkem obřadu *So-sin* v Abomeji, udává počet sedmdesáti až osmdesáti lidských obětí během výročních obřadů. Největší počet obětí padlo bezpochyby při příležitosti smrti krále. Jak udávají dávné zdroje, během pohřebních obřadů panovníka bylo obětováno i jeho dvořanstvo v čele s vojenským náčelníkem, všemi jeho manželkami a služebníky. Obětováni byli i jedna žena a jeden muž z každé vesnice v království. Tyto oběti měly doprovázet krále na cestě na onen svět a ustavit zde miniaturní repliku jeho mocného království. Na cestu mu měl svítit trpaslík s lucernou, jenž byl během obřadů pohřben zaživa. Lidské oběti byly vykonávány také při příležitosti stavby královského paláce nebo před začátkem války. Naproti tomu u kultů *vodun* se lidské oběti objevují jen výjimečně. Pokud kdy probíhaly, bylo k tomuto zapotřebí svolení panovníka, který měl jako jediný právo na lidské oběti, neboť byl nejmocnějším představitelem království.

Kult Tohosu (Toxolu)

Součástí kultu královských předků je kult *Tohosu* neboli kult deformovaných královských potomků, jenž je v Abomeji přidružen k uctívání vodních božstev (*to-vodun*). Věří se, že duchové postižených dětí žijí v království vod, samotný název *Tohosu* znamená v překladu „král vod“. Narození postiženého dítěte (mongoloidní, tělesně a mentálně postižené děti) je v této souvislosti chápáno jako hrozba bohů, vybočení či narušení stávajícího řádu a je vysvětlováno jako výsledek nerespektování zákonů a zákazů pocházejících z nadpozemského světa. Nejčastější příčinou je porušení nejvyššího tabu, kterým je incest nebo cizoložství. Ustavení kultu (sakralizace odchylky) má za cíl utišit hněv předků a znovu obnovit rovnováhu v rodině a ve společnosti.

V dřívějších dobách představovaly narozené postižené nebo mrtvé děti přízraky vodních nebo lesních duchů, byly zahazovány do tropických bažin nebo lagun ve víře, že byly správně odeslány do říše, ze které vzešly. Když se rodičům narodilo postižené dítě, museli o tom informovat panovníka a dítě muselo být obětováno, aby se utěšila zlost bohů. Výkonem obětí bylo pověřeno speciální bratrstvo, v čele s hlavními představiteli, kteří se nazývali *Gblo* a *Zehunen*. Oběti byly odvezeny k jezeru Azri, kde byly položeny na břeh vody a obětovány. Rodiče dítěte museli hlavnímu vykonavateli oběti odvést povinný poplatek.

Královský kult *Nesuhue* v Abomeji řešil tento problém zavedením kultu *Tohosu* pro každého následujícího krále tak, aby bylo zabráněno inkarnaci netvorů v jeho dalším potomstvu. Podle tradice je počátek kultu *Tohosu* spojován s abomejským panovníkem *Akabou* (1678-1718),

kterému se jako prvnímu narodil postižený syn, který se jmenoval *Zomadonu*. Podle mýtů se traduje, že se narodil s šesti očima a s chlupy na těle, utekl z domova a nikdo ho nikdy nemohl najít, neboť stále měnil svou podobu. Mezi další královské *Tohosu* se řadí *Kpelu* syn *Agadži*, *Adomu* syn krále *Tegbesu* aj. Každé z takto narozených anormálních dětí se stalo automaticky hlavním knězem kultu předků v jednom ze čtvrtí města Abomej. Chrámů zasvěcených kultu *Tohosu* je v Abomeji kolem dvaceti. Mají podobu podlouhlých chýší a jsou umístěny naproti královskému paláci. Obřady na počtu postižených královských potomků se konají v Abomeji každým rokem a trvají přibližně osmdesát dní, z čehož každé čtyři dny jsou věnovány jednomu z nich. Na obřady *Tohosu* navazují obřady ostatních velkých *Vodun* jako je *Lisa*, *Mawu*, *Sapata* a *Hevioso*. Obřadu *Tohosu* se účastní jak všechny postižené děti, tak i kněží všech ostatních kultů a také věštec (*bokonon*). Slavnosti *Tohosu* jsou složeny z velmi komplikovaných rituálů, začínají večerním besedováním, druhého dne následuje procesí žen nesoucích džbány na hlavách naplněné vodou z posvátného pramene fontány *Dido* nebo *Gugu*, přehlídka hlavních kněží všech náboženských kultů, zpívajících chvalozpěvy a recitující tzv. *mlenmlen*- série dlouhých litaní oslavujících královskou moc *Tohosu* a odvolávající nepřátelské útoky. Součástí slavností jsou oběti býka, nošení milodarů, různé druhy tanců a zpěvů. Královská rodina uctívá kromě *Tohosu* také mrtvě narozené děti (tzv. *Abiku*) nebo děti předčasně narozené.

Kult Adžahuto -Agasu

Kult *Adžahuto* se váže na královské rodinné předky z Allady, Abomeje a Porto-Nova. Vyvinul se kolem regionu Abomej kolem roku 1625 a souvisí se samotným založením království Dahome. Původ zakládajícího královského rodu je spojován s panterem[19] *Agasu* - posvátným zvířetem a vychází z legendy o princezně *Aligbonu* z Tado, která šla pro vodu a ztratila se v lese, kde potkala pantera, který ji znásilnil. Princezna otěhotněla a porodila dítě, chlapce, který byl zrudlý, měl srst a drápy šelmy a jmenoval se *Tengisu* nebo *Adžahuto*. Ten se stal mýtickým předkem všech Fonů. Legenda má několik různých verzí:

Neznámá postava se zamilovala do prvorozené dcery krále z Tado. Tato událost se stala přibližně v patnáctém století, ale jelikož nebyl tento muž hoden princezny ruky, vymyslel si na její něhu vyzrát lstí. Ukryl se do lesa blízko cesty, po které se obvykle vydávala spanilá princezna *Aligbonu*. Tento ctitel se přestrojil tak, aby vypadal jako panter. O princeznu usiloval natolik, že ho nemohlo nic odradit, princeznu násilně shodil na zem a brutálně se jí zmocnil, tak jak si přál. *Aligbonu* se vrátila k tetičce svého otce, a svěřila se jí, že byla znásilněna šelmou. Dítě, které vzešlo z tohoto spojení dostalo jméno *Agasu*, což znamená v překladu nemanželské dítě. [20]

Podle jiné legendy potkala princezna *Aligbonu* při nabírání vody z fontány ducha, který na sebe vzal podobu pantera. Všichni, kteří tam s princeznou byli se tak vyděsili, že utekli. Nechali ji tam samotnou, napospas šelmě. Brzy na to se ale vrátili i s ozbrojenou armádou a ke svému údivu našli princeznu živou a nezraněnou. Panter zmizel. Devět měsíců na to, přivedla princezna na svět chlapečka – rezavého, chlupatého a pevně stavěného. Toto dítě dostalo jméno *Agasu* - syn pantera. *Agasu* brzy dospěl v mladého muže, narostly mu silné dlouhé drápy. Vyznačoval se velkou silou, statečností a když zemřel zanechal po sobě spoustu dětí, které později vytvořily v Tadu mocný klan. Jednou, když se roznítila hádka o nástupnictví, jeden princ z klanu *Adža* urazil náčelníka klanu *Agasuvi*, ten ho v nenávisti zabil a musel proto opustit zemi, aby utekl před pomstou.[21]

Kromě oficiální verze existuje také „tajná tradice“ která říká, že *Aligbonu* potkala v lese zraněného pantera, kterého přijala a léčila. Tento panter byl ve skutečnosti duchem, který odhalil princezně své tajné jméno. Tento panter dal princezně dva magické holuby, jejichž zpěv měl ohlašovat nebezpečí a varovat včas, kdy je třeba opustit zemi. Tento zpěv byl poté slyšen, když náčelník *Agasuvi* zabil prince *Adža*.

Obě verze legendy se nicméně shodují v tom, že předkové dahomejských panovníků pocházeli z města Tado,[22] kde vytvořili spojenectví s Huedy a po záhadném narození syna princezny *Aligbonu*, přijali jméno *Agasuvi*. Poté, co byl odhalen podivný původ klanu *Agasuvi*, propukla hádka s klanem *Adža* o následovnictví, ve které *Agasuvi* zabil prince *Adžu* (odsud jméno *Adžahuto*- ten, který zabil *Adža*). Klan *Agasuvi* byl nucen opustit Tado a utéci před pomstou do Allady. Během této migrace byly přeneseny i ostatky mýtického předka *Agasu* (lebka a dolní čelist) a také další královské insignie jako královský stolec zvaný *Hunja*, dva oštěpy a královský buben. *Agasuvi* žili v Alladě, v míru s původními kmeny *Aizo* a *Nago*. Jak rostl jejich počet, stávali se čím dál více ctižádostiví, až se nakonec zmocnili země a podrobili si tamější obyvatelstvo.

Pozdější legendy vypráví o válce o nástupnictví mezi třemi syny posledního známého nástupce *Adžahuta*, která vyústila v založení Abomejského království a království Porto-Novo. Podle legendy se rodina rozdělila: První syn, který se jmenoval *Avesu* (Zozezibe) zůstal v Alladě, kde založil království, druhý syn *Te-Agbalin* (Agbaulin) odešel směrem na jih a založil království Porto-Novo, které bylo později dobyt Joruby-Nago, a třetí syn *To-Aklin* (Dogbagri) se vydal na sever od Allady, kde založil království Abomej, které se stalo v průběhu historie politicky i vojensky nejmocnějším. Ostatky mýtického předka *Agasu* se staly rodinným dědictvím abomejských králů.

Agasu, představuje zbožštělého předka, zakladatele vládnoucí dynastie Fonů v Abomeji a měl přednost před všemi *vodun* v království. *Agasunon*, nejvyšší kněz kultu *Agasu*, se těšil velké úctě, během veřejných náboženských obřadů měl čestné místo po boku královské rodiny a byl tím, kdo posvěcuje krále. Hrob *Adžahuta* se nachází na mýtině uprostřed lesa blízko Toguda, kde je také umístěna svatyně bývalých králů z Allady. Každým rokem se zde konají slavnosti organizované potomky posledních králů, kterých se účastní královská rodina z Abomeje i Porto-Nova. Součástí obřadu je procesí k posvátné bažině *Sodji*, kde jsou vykonávány oběti a odevzdávány milodary.

Tajné společnosti

V souvislosti s kultem předků je třeba zmínit tzv. tajné společnosti, vyskytující se na území Beninu a Nigérie. Jejich činnost je těsně spjata s pohřebními a vzpomínkovými obřady předků. Tajné společnosti mají především náboženskou funkci, zprostředkovávají komunikaci s božstvy a předky, ochraňují vesnici nebo kmen, angažují se často také v boji proti čarodějnictví. Členství v nich bývá zpravidla limitováno pohlavím (existují ženské a mužské tajné společnosti), věkem (členy se mohou stát pouze dospělí jedinci), velikostí majetku (často musí být zaplacen vysoký vstupní poplatek) nebo společenským postavením. Kromě náboženské funkce zastávají tajné společnosti i funkci výchovnou spojenou s formací nových členů společnosti (iniciační obřady) a funkci politickou (konsolidace existujícího společenského řádu, rozhodování ve věci válečných konfliktů, vykonávání spravedlnosti).

Na území Beninu v oblasti Porto-Novo existuje tajná mužská společnost *Engun*. Svůj název odvozuje od ústřední postavy pohřebních rituálů tzv. *Enguna*, který vystupuje jako prostředník mezi světem živých a mrtvých a představuje navraceného předka, který přichází ze světa mrtvých aby přinesl vzkaz pozůstalým. *Engun*, jenž symbolizuje ducha zemřelého, je během obřadů zahalen v rituálním kostýmu z pestrobarevných vyšívaných bavlněných látek

doplňených o kousky flitrů, kůže, dřeva a mušlí. Společnost *Engun* se také podílí na každoročních vzpomínkových obřadech, v současné době již ztrácí svou náboženskou funkci. Jeho činnost je degradována víceméně na folklór, neboť slouží jako atrakce pro pobavení lidí. Mezi další tajné společnosti spojené s kultem předků patří mužská tajná společnost *Oro*, *Éluku* a dále ženská tajná společnost *Gelede* (v Nigérii a v jihovýchodním Beninu), jež se opírá o kult matky a plodnosti a jež je známá svými překrásnými maskami.

Literatura:

- BALARD, Martine (1978): *Missions catholique et culte Vodoun*. Dahomey 1930. L'œuvre de Francis Aupiais (1877–1945) missionnaire et ethnographe. Collection Études, Presses Universitaires de Perpignan.
- BRAND, Roger (1972): *Dynamisme des symboles dans les cultes Vodun*. Cotonou.
- BRAND, Roger (2000): *Ethnographie et Vocabulaire religieux des Cultes Vodoun*. Lincom Europa, Paris.
- BUDIL, T. Ivo (2003) : *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. 4.vyd Triton, Praha.
- CORNEVIN, Robert (1962): *Histoire du Dahomey*. Berger-Levrault, Paris.
- ELIADE, Mircea (1994): *Posvátné a profánní*. 1.vyd. Česká křesťanská akademie, Praha.
- HERSKOVITS Melville J. (1938): *Dahomey*. An ancient west african kingdom. J. J. Augustin publisher, New york city. Volume I, Volume II.
- HRBEK, Ivan a kol. (1966): *Dějiny Afriky*. Kniha druhá. 1.vyd Svoboda, Praha.
- KANDRT, Josef (1984): *Afrika*. 1.vyd. Mladá fronta, Praha.
- MERLO, Christian; VIDAUD, Pierre (1996): Le symbole dahoméen du Serpent queue-en-gueule. *Objects et Mondes*, tome VI, fasc.4, hiver.
- PARRINDER, Geoffrey (1950): *La religion en Afrique occidentale*. Illustrée par les croyances et pratiques des Yorouba, des Ewé, des Akan et peuples apparentés. Payot, Paris.
- PASSOT, Bernard (2004): *Le Bénin Guide pratique*. 1.vyd. Harmattan, Paris.
- PLIYA, Jean (1967): Dahomey-Afrique occidentale. *Civilisations du monde*. Histoire. Première partie. Porto-Novo le 1^o trimestre.
- SAVARY, Claude (1975): *Dahomey-tradition du peuple Fon*. Musée d'ethnologie, Genève.
- SAULNIER, Pierre (1977): *Le meurtre du Vodun Dan*. thèse de doctorat de troisième cycle. L'école des hautes études en sciences sociales, Paris.
- SAULNIER, Pierre (1976): *Noms de naissance*. Conception du monde et systèmes de valeurs chez les Gun au Sud-Bénin. Mémoire présenté pour l'obtention du diplôme de l'école des hautes études en sciences sociales. L'école des hautes études en sciences sociales, Paris.
- SILVA, Guillaume (1963): Le mythe du FA et ses dérivés patronymiques. *Études dahomeennes*. Porto Novo République du Dahome. Ministère de l'éducation nationale et de la culture. Institut de recherches appliquées du Dahomey 1/ 3^o trimestre:115-124.
- TARDIS, Claude (1962): Religion, épopée, histoire. Notes sur les fonctions latentes des cultes dans les civilisation du Benin. *Diogene* 37:17-28
- TIDANI, A. Serpos (1950): Rituels. Le monde noir. *Présence Africaine* 8-9: 297-305.
- VERGER, Pierre (1957): *Notes sur le culte des Orisa et Vodun*. À Bahia, la Baie de tous les saints, au Brésil et à l'ancienne Côte des esclaves en Afrique. Mémoires de l'institut français d'Afrique noire. IFAN-DAKAR n°51.
- ZERBINI, Laurick (2002): *L'ABCdaire des arts africains*. Flammarion, Paris.

- [1] V Beninu je zastoupeno také křesťanství 35,6 % a islám 20,6% (na severu). Zdroj: Ethno-net Database 1995.
- [2] *Adžové, Aizvé* (na jihovýchodě), *Fonové* (jih – Ouidah, střední Benin- Abomey), *Gunové* (jih - Porto-Novo) *Hueda, Hula* (na jihovýchodě při pobřeží), *Mahi, Mina* (střední Benin) *Uatči, Uemenou, Tofinu* (jihozápad)
- [3] Jazyk Fon-gbe patří do skupiny kwa-nigerokonžské větve kongokordofánské jazykové rodiny. V současnosti jím hovoří 24% populace Beninu.
- [4] Konkrétně mezi jorubskými etniky z Lagosu, Ifé, Oya, Abeokuty a Ibadanu a Fony z Abomejského království
- [5] Katolické misie Španělských Kapucínů se uskutečnily na území tehdejšího Dahome v 16.století.
- [6] V období let 1650-1900 bylo z oblasti Beninského zálivu vyvezeno více jak 2 miliony otroků .
- [7] Např. Alfred Métraux, Roger Bastide, Nina N. Rodriguez a další.
- [8] Výraz fetiš, který původně pochází z portugalského slova *feitico*- (zbožňovaný, magický, kouzelný předmět) se začal později používat v literatuře 19. století nejen k vyjádření afrických kultovních objektů, ale také obšírněji jako způsob konceptualizace mimoevropské religiozity, která předpokládala, že nejprimitivnější forma archaického náboženství spočívá ve zbožštění pouhé hmoty bez náznaku transcendence.
- [9] Stvořiteléské mýty Fonů se od sebe liší, někdy je uváděn Dada Segbo, jindy zase Nana Baluku.
- [10] P.Falcon užívá stejné podobné klasifikace, dělí vodun na tzv.to-vodun (celonárodní) a ako-vodun (spjaté s jednotlivými kmeny nebo klany)
- [11] Parrinder G.: *La religion en Afrique occidentale* (1952), str.141
- [12] „Natives translates the term vodoun by the word „god“ (...)something which is localised and that a spirit while philosophically conceived as existing everywhere in space, must also have definite places to which it can be summoned, where it can be commanded by the proper formulae to aid its worshippers and from which it can go forth to achieve those things desired of it.“ Herskovits, J.M. 1938, s. 171
- [13] Koncepcie duše: *Se* neboli osobní duše člověka je neviditelná a neměnná, po jeho smrti odchází zpět do nadpozemského světa, kde je znovu přerozdělena a nasměrována dalšímu člověku. Tato duše je složena ze čtyř dalších substancí. Za prvé je to entita zvaná *semedo*, která představuje duši, která je vázaná na pozemský svět. Tato část duše zodpovídá za konání člověka v tomto světě, když člověk zemře, umírá spolu s ním. Naproti tomu tzv. *selido*, jež je rovněž obsaženo v duši, představuje vyšší, spirituální princip, který je součástí Boha Stvořitele a je proto nesmrtelný. V neposlední řadě existuje tzv. *ye*, znamenající v překladu jasný stín, tedy ten, který je nejdále od člověka. Tato část duše je chápána jako dvojník, jako nemateriální, spirituální substance, jež nás opouští ve snu. *Ye* je velmi zranitelná, neboť se jí mohou zmocnit čarodějnice. Následkem toho pak člověka potká neštěstí (nemoc, smrt). *Se* v sobě obsahuje také substanci *wesagoun*, neboli neprůsvitný stín, ten, který je nejbližší tělu. Ten představuje tu část duše, jež odchází těsně před smrtí člověka varovat stvořiteléské božstvo *Segba*.
- [14] *sib*:společenství pokrevně příbuzných mající společného zakládajícího předka.
- [15] „Culte familial est destiné a garder le souvenir des ancetres défunts et a maintenir la solidité des liens familliaux. Il a un role de regulateur de la sexualité sociale au service de la

fécondité. Il faut que la vie recue des ancestres toujours présents, se transmettre normalement.“
Saulnier, P.: La meurtre de Vodun Dan. (1977), str.150-151

[16] etymol. *asen* znamená: sloužit, obsluhovat, děkovat, vděčit. *Asen* je tedy výrazem náboženského aktu daru, který představuje jakousi dohodu mezi předky a živými členy společnosti.

[17] „Le sang possède un *Ye*, un princip immatériel, une force magique que l'égorgeement libère et achemine par des voies mystérieuses jusqu'à eux.“ Balard, M. 1978, s. 10.

[18] Pro ženy sedm dní, pro muže devět dní.

[19] lat. *panthera pardus leopardus*

[20] Legenda, kterou uvádí Falcon, P.: Religion du Vodun et superstition. (1963), str. 143

[21] Legenda, kterou uvádí Cornevin, R.: Histoire du Dahome. (1962), str.74-75

[22] Město Tado se nachází v dnešním Togu blízko hranic s Beninem.

HINDOVÉ V DIASPOŘE: KONCEPTUÁLNÍ PROMĚNY V POJETÍ
HINDUISMU

Teresa KULDOVÁ

Department of Social Anthropology University of Oslo

Abstract

This essay contains about Hindus living in diasporas. Their identities as well as common understanding of the religion is not comprehended as a stable (constant) but rather as fluid and socially manipulable.

“For me every, the tiniest, activity is governed by what I consider to be my religion.”
Mahatma Gandhi (Iyer 1986: 391)

V samotném nadpisu se vyskytují nejméně dva pojmy, které bude třeba si na v úplném počátku – hned předtím, než postoupíme k vlastnímu tématu naší stati, tedy k tomu, jak se proměňuje konceptualizace *hinduismu* v prostředí protestantské severní Evropy - vysvětlit, či alespoň představit jejich “pracovní definici”. Prvním z pojmů je – jak jinak než – hinduismus. Jakkoli můžeme hinduismus nazývat iluzorním, stvořeným a vykonstruovaným produktem představivosti cizinců, nemůžeme pominout, že nabyt na realitě nejen pro nás, ale především pro Hindy samotné. Stejně tak kontroverzním pojmem je koncept *diaspory*, ať již kvůli své genealogii či kvůli emocím, které vyvolává. Třetí neméně spornou otázkou, zejména pak v kontextu diaspory a šíření nejrůznějších odnoží hinduismu mezi původně nehinduistické *populace*, je otázka po tom, kdo že je to vlastně *Hind*, kdo za něj může být považován. Tomuto pojmu a zejména změnám v jeho konceptualizaci se však budeme věnovat později, právě ve vztahu k proměnám, kterými *hinduismus* prochází v diaspoře. Poté co projdeme tímto vymezováním hranic našeho předmětu zájmu zaměříme se na konkrétnější otázky konceptualizace *náboženství* v diaspoře z perspektivy tzv. *druhé generace* přitěhovalců z Indie v Oslu, která je nejlepším možným reprezentantem změny, - resp. toho, co bychom mohli s trochou nadsázky přirovnat k Rushdieho *locus classicus* o jeho *Satanských veších* - “hybriditu, nečistoty, vzájemného mísení, transformace, která pochází z nových a nečekaných kombinací lidských bytostí, kultur, idejí, politiky, filmů, hudby. [...] Mélange, hotch-potch, troška toho a onoho, tak přichází novost na svět” (Rushdie 1990: 4; překl. TK.).

Stručný průřez definicemi hinduismu

Hinduismus je často prezentován způsobem, který vytváří dojem, že se jedná o jednotnou koherentní náboženskou tradici, pravý opak je však pravdou. Vynačuje-li se hinduismus nečím, tak je to právě ona nemožnost najít typického společného jmenovatele, který by jasně vymezil co je a co není hinduismus. Koncept hinduismu je jednoduše tak široký, že se stává

pro analýzu až heuristicky bezcenným. Etymologicky je slovo hinduismus odvozeno ze sánskrtského slova *Sindhu* označujícího řeku Indus a její okolí, to poté přešlo ve formě *Hindu* do slovníku Peršanů, jejich prostřednictvím pak do slovníku Řeků a dalších evropských jazyků v nejrůznějších jazykových mutacích. V původní tradici bylo však toto území známo jako *bhārat* (a tento název se pochopitelně užívá i dnes), jedná se o čistě geografický pojem – neexistoval žádný specifický všezahrnující termín, který by označoval náboženství, způsob života atd. jeho obyvatel a vymezoval je tak vůči náboženským tradicím mimo *Indii*. V 19. století bylo slovo *Hind* užíváno jako ekvivalent slova *Ind*, zatímco dnes mezi nimi existuje pomyslná *jasná* distinkce a hranice náboženské/kulturní se nekryjí s hranicemi státními (byť by si asi stoupenci *Hindutvy* přáli pravý opak). Z výše uvedeného je tedy patrné, že termín hinduismus nebyl nijak vlastní indickému slovníku a přešel do něj teprve díky působení západních orientalistů a jimi inspirovaných indických náboženských reformátorů, kteří se snažili (a stále ještě snaží) oddělit zrna od plev a vymezit *pravý hinduismus* v protikladu k *falešnému a zkorumpovanému* (jak tomu bylo kupříkladu v případě Bankima Chandry Chatterjee; srov. King 1978, Jackson & Nesbitt 1993). Kdo přesně hinduismus vymyslel je předmětem mnoha vědeckých spekulací, co je však jisté je, že to nebyli *Hindové*. Není pak divu, že se na jeho hlavu snesla ostrá kritika, jakožto na západní konstrukt a tedy “mimořádně falešnou konceptualizaci” (Smith 1978:63). Protože se však pojem hinduismus stal nedílnou součástí každodenní reality, nemůžeme ho jentak odmítnout a namísto toho musíme vytvořit alespoň přechodnou definici, která nebude zkostnatělým cílem, ale prostředkem a nástrojem zkoumání a která bude v různých situacích nabývat různých tvarů. Tradiční indologie nabízí tři typy možných definic hinduismu. První z nich bychom mohli nazvat *kakofonické*[1] - poukazující na nezměrnou diverzitu představ, praxe, na neexistenci doktrín, nejednotnost v tom, či existuje jeden či více bohů a indikující tak nepatřičnost pojmu hinduismus, leč na druhou stranu snažící se nám podsunout alepoň nějaké základní charakteristiky hinduismu, zatímco se ukáže, že hinduismus je tak tolerantní, že může být vlastně čímkoli[2]. Taková všezahrnující definice nutně nemůže být příliš užitečná. Dalším typem definic, jsou definice *sociální resp. kanonické*, které operují se dvěma základními podmínkami (1) uznáním autority kasty brahmínů a (2) uznáním autority véd (srov. Smith 1987). Hinduismus v tomto případě splývá s kastovním systémem. Variantou této myšlenky pak je, že definiční moc jak v případě kast tak hinduismu je v rukou brahmínů. Takovýto idealizovaný pohled na roli brahmínů má však jen málo společného s praxí[3] (nesmíme také zapomenout na řadu hnutí – mj. *bhakti* - která explicitně odmítají privilegované postavení brahmínů), pomineme-li zjevný fakt, že kastovní systém nezahrnuje pouze Hindy, ale také Sikhy, křesťany, Židy, Muslimy, Pársy, Džinisty a tribals. Taková definice nám tedy také neposlouží, zejména pak v situaci diaspory, kdy kastovní rozdíly ztrácejí na významu v každodenním životě a vystupují na povrch pouze ve výjimečných situacích. Třetím typem definic jsou definice *tematické*, vymezující hinduismus prostřednictvím centrálních pojmů jakými jsou např. *karma*, *dharma*, *saṃsāra*, *mokṣa* (viz např. Zaehner 1966). Takové definice však trpí tou nevýhodou, že se stejné koncepty vyskytují i v budhismu a džinismu, a pak není příliš jasné čím se hinduismus liší od výše zmíněných. Jak jsme si ukázali, žádná z předkládaných definic nám nikterak neposlouží. Ani jedna z konceptualizací hinduismu nevěnuje dostatečnou pozornost kontinuitě mezi minulostí a současností hinduismu jakožto žité tradici; namísto toho abychom vnímali hinduismus jako náboženský systém, bylo by asi mnohem adekvátnější chápat ho jako multidimenzionální socio-náboženský proces, který v posledních stoletích prošel radikálními transformacemi a nepřestává se měnit, poskytuje základ náboženské legitimizace sociální a kulturní změny. A proto je třeba vytvořit si přechodnou pracovní definici, která si nebude nikterak klást za cíl, že je vyčerpávající, namísto toho poskytne prostor pro analýzu vztahů.

Pracovní definice hinduismu & Dharma

Hinduismus stejně tak jako jakékoli jiné náboženství je definován a redefinován lidmi, kteří ho vytvářejí, předávají dále a transformují; není hinduismu bez Hindů a není hinduismu bez badatelů, kteří ho ustavili jakožto náboženství (srov. Smith 1982); je stvořen lidskou představivostí, je předáván lidmi, kteří považují výtvar svých předků za hodnotný a hodný zachování. Klíčovým definičním znakem náboženství je kanonický text, ke kterému se jedinci a skupiny vztahují, byť bychom si mohli myslet pravý opak, není tomu jinak ani v případě hinduismu. Takovýto kanonický *text* představují v hinduismu védy, přestože nehrají v hinduismu stejnou roli jako *písmo* v křesťanství. Hinduismus není primárně spojen s psaným slovem, ale se *śruti*, tj. slovem vyslechnutým mudrci (*ṛṣi*) a předávaným žákům z řad *dvakrát narozených* (*dvija*) (King 1978; Smith 1987); védy tedy nemají charakter *textuální* ale spíše vystupují jako *objem poznání* osvojený určitými jedinci prostřednictvím ústního podání. Pracovní definici hinduismu pak můžeme spolu s B. K. Smithem v lehce modifikované verzi formulovat následovně: “*Hinduismus je náboženstvím těch, kteří vytvářejí, předávají a transformují tradice a jako legitimizačního prostředku k takovému počínání užívají reference k autoritě véd*” (Smith 1987:40) *a ke konceptům z véd odvozených a védami již legitimizovaných*. Reference k védám jakožto autoritativnímu *textu* ze kterého je odvozována legitimita současných praktik a náboženských hnutí tak jasně vylučuje ze hry ostatní výše zmíněná náboženství a zároveň se neomezuje pouze na vybrané koncepty a dává prostor pro zkoumání proměn konceptualizace *náboženství* v čase a prostoru (což jen prospěje následnému zkoumání situace v diaspoře); náboženství tak z definice není chápáno jako statická neměnná veličina. Tímto přístupem se také odchyluje od nativních pojetí hinduismu, které naopak rády využívají sousloví “tak to bylo od nepaměti”. Paradoxem této definice je, že přestože je náboženství vázáno na legitimizační autoritu véd, je jejich *obsah* z velké části neznámý ba dokonce irelevantní pro ty, kdo se ve vztahu k němu definují[4] (Smith 1987:45, Heesterman 1978:80); legitimizační potenciál véd tedy spočívá ve *vnějšku* spíše než ve *vnitřku*. Samotný návrat ke kánonu – a je jedno zda se jedná o soubor textů, ústní tradici, či mýty – a nikoli jeho obsah činí z náboženské tradice skutečně *náboženskou*, kánon je *posvátný*, ve smyslu privilegovaný, právě díky lidskému rozhodnutí a konsenzu. Védy nejsou uzavřeným kánonem, právě naopak, jsou otevřenou knihou, do které byly přidávány nové texty, kterým byla přiřčena autorita véd. Nábožensky autoritativní literatura se však neomezuje pouze na *śruti*, ale zahrnuje také tradiční moudrost, tedy *to co je zapamatováno – smṛti*, co je považováno čistě za výtvar lidského ducha a tvoří prakticky veškerou literaturu, ve které jsou skutečné doktríny a praktiky hinduistických hnutí kodifikovány, nejsou to tedy védy samotné co hraje nejdůležitější roli. Tyto texty však čerpají svoji legitimitu právě z véd a jsou považovány za její pouhé přeformulování, stávají se tak autoritativními a de facto kanonickými texty[5] (Smith 1987:46), a jsou povětšinou předávány brahmíny, guruy, a jinými náboženskými vůdci mezi žáky a věřící. Klíčovým konceptem, který se ukáže být těžištěm života – v našem případě – Hindů v diaspoře v Oslu, je v obecné rovině koncept *dharmy* (Gupta 2006:42-59). *Dharma* je klíčovým paradigmatickým většiny náboženských tradic Indie, v případě hinduismu je její autorita zakotvena právě ve védách, stejně tak jako v jimi legitimizovaných *smṛti* a v *dobrych mravech resp. zkušenostech dobrých lidí (śāstācāra)* či ve *zkušenostech a mravech vzdělaných lidí (śiṣṭācāra)*, tedy Brahmínů trénovaných ve znalosti véd. *Dharma* bývá často překládána jako *náboženství*, avšak tento koncept je mnohem širší a nemůže být tak snadno přeložen. Zahrnuje v sobě představu vesmírného, morálního, sociálního a individuálního řádu, stejně tak jako normativní předpisy správného chování a povinností[6]; *dharma* je jednoduše základem dobrého života – *což ví, nejen v Indii, ale i v naší diaspoře každé malé dítě*. Nejenže je *dharma* v sociálním kontextu imperativem

spravedlnosti, ale odkazuje také k pravidlům sociálního styku stanovených tradičně pro každou kategorii morálně jednajících aktérů a to podle sociálního statusu (*varna*), etapy v životě (*ashrama*) a vrozených kvalit (*guna*); pro každého člověka zde tedy existuje způsob chování, který je adekvátní pro daný průsečík jeho vrozené pozice a aktuálního stádia v životě[7]. Přesto však existují obecné principy – *sadharan* či *samanya dharma* – které jsou základem všech specifických *dharem* (nepravda, zabíjení, krádež, znásilnění atd. nemohou být za žádných okolností ospravedlněny, přestože trest za stejný přestupek není vždy stejný) (Madan 1989:119). *Dharma*, jak vidíme, má stejně tak náboženský jako sociální rozměr, ba dokonce bychom mohli říci, že sociální rozměr je zde primární; důraz je kladen na zachování společnosti a na kolektivní autoritu v opozici k individuální iniciativě (Creel 1977). *Dharma* dokonce přesahuje sféru lidského a propojuje tak přírodní řád s morálním řádem společnosti a jedince a rovněž i s právním řádem – ty jsou tak fundamentálně stejné povahy. *Dharma* je tedy správnou cestou jak uchovat řád a harmonii ve vesmíru obecně, “na lidské úrovni řídí dharma každý aspekt a každou aktivitu v životě Hinda” (Rocher 2005:102). *Dharma* je zároveň normativní a deskriptivní a je současně svým vlastním ospravedlněním i předpisem; do jaké míry však její deskriptivní složka odráží každodenní realitu je poměrně kontroverzní otázkou[8]. *Dharmaśāstry* prezentují různé, dokonce vzájemně kontradiktorní *druhy dharmy*; ty korespondovaly s pojetím *dharmy* různých skupin v různých sociálních, geografických, profesních atd. prostředích, některé aspekty *dharmy* se tak týkaly pouze vybraných skupin, ale všechny musely být zahrnuty do autoritativních a preskriptivních textů pojednávajících o *dharmě*. Přestože ani jedna z pojednávajících skupin nemusela vědět cokoli o tom, co stojí v *dharmaśāstrách* a mohla ignorovat pojetí *dharmy* jiných skupin, sami perfektně znali specifická, ústně předávaná pravidla, podle kterých mají žít (Rocher 2005:115, Rocher 1993). Se stejnou situací se setkáváme i dnes; to, co představuje *dharmu* v jedné skupině, může být radikálně odlišné ve skupině jiné, přičemž pro obě skupiny může být *dharma* té druhé skupiny irelevantní, ať již je obsah *dharmy* jakýkoli (byť bývá obvykle přinejmenším podobný), vždy je konkrétní *dharma* legitimizována odkazem na autoritu věd ve kterých je pomyslně (spíše než skutečně, neboť obsah věd je povětšinou aktérům sociálního jednání neznámý) kodifikována (*a pokud je zřejmé, že nic takového se ve védách, alespoň těch známých, nevyskytuje, pak to bude patrně tím, že se část věd, ve kterých to dozajisté bylo, ztratila*[9]). Nyní se může zdát, že tento úvod do starobylého konceptu *dharmy* byl vlastně zbytečný, neboť co by asi tak mohl mít společného se současným světem. Terénní data však ukazují pravý opak, koncept *dharmy* je v pozadí takřka každého výroku o tom, co pro jedince představuje *náboženství* a změna na konceptuální rovině zasahuje v novém prostředí právě koncept *dharmy*, legitimizovaný autoritou věd a odkazem ke kolektivu ve kterém je předávána. Nyní však učiníme odbočku k samotné diaspoře a poté se přeneseme do současnosti a prozkoumáme jak se daří samotnému konceptu *dharmy* v diaspoře.

Diaspora: konceptuální nevolnost

Slovo *diaspora* přišlo pochází z řečtiny (διασπορα), mělo význam *rozptýlení, roztroušení* a užívalo se pro popis rozptýlených řeckých komunit ve starobylém středomořském světě. Původně bylo toto slovo neutrálním označením pouhého geografického roztroušení, avšak postupem času získalo neblahý tragický podtón nuceného vyloučení etnické či náboženské minority z domova, a stalo se synonymem persekuce a exilu. Židé jsou příkladem *par excellence*. Židé jsou obyvateli těch zemí ve kterých bydlí, jsou členy vlastních institucí a sítí napříč národními státy a mají specifický vztah k Izraeli jakožto svému *mýtickému domovu*. Nacházejí se tak v zajímavém napětí mezi *integrací* a odlišností. Z majoritní perspektivy se takové minoritní případy zdají být negativními odchylkami, leč na druhou stranu je můžeme

vnímat jako exemplární případy nových tendencí a společností naplněných *napětím*, společností budovaných migranty a utečenci; navíc historické zkoumání jasně ukazuje, že diaspory a multi-etnická politická situace jsou spíše normou než výjimkou. Od 60.[10] a 70. let dvacátého století však toto slovo, jak vidíme, mezi akademiky nabralo podstatně širšího významu a bylo hojně užíváno v souvislosti s jakoukoli skupinou migrantů permanentně usazených mimo místo původu[11], tj. deterritorializované komunity. Spolu s tím se pochopitelně rozrostla i literatura tematizující to jak by měl a neměl být tento termín užíván. Tento termín se zdál být perfektní pro sociologické uchopení rostoucí multikulturní společnosti a navíc byl naplněn emocionálními konotacemi vykořenění, stesku po domově, nostalgické loajality k tradicím a náboženství dané země původu a vrtkavosti. Nástup moderních technologií a smršťování světa umožnil lidem v diasporách udržovat napříč velkými geografickými vzdálenostmi kontakty s lidmi v původní domovině, nejsou tak nuceni pálit mosty a každodenní důležitá rozhodnutí jsou činěna ve spolupráci s příbuznými v jiných zemích a na jiných kontinentech – tato skutečnost má významné důsledky pro sociální rozměr života v nové zemi (srov. Gullestad 2002). Pojem diaspory navíc přešel do rétoriky politických aktivistů, komunitních leaderů a reprezentantů a posléze byl přijat i těmito komunitami samými, vydobyl si uznání ať již pro to, že disponoval potenciálem vytvořit z heterogenního vzorku skupin jednotné těleso, či proto, že bylo (a je) snadné se skrze něj dovolávat reprezentace a posílení svazků s kulturou a náboženstvím původní domoviny, či proto, že se hodil do rétoriky sociálně znevýhodněných skupin jako obžaloba majorit. V takové změti významů nemohlo než nedojít k sémantickému rozkladu slova diaspora a to se stalo vším a ničím zároveň[12], a proto bude třeba si *diasporu* vymezit jakožto analytickou kategorii. Namísto toho, abychom vytvořili seznam podávající co nejvíce vyčerpávající výčet charakteristik diasporické situace, pokusíme se podtrhnout jeden specifický *vztah* s omezeným počtem komponentů, ze kterého pak další vztahy a stejně tak charakteristiky v každé specifické situaci vyplynou. Chápeme-li definici jako prostředek a nástroj se kterým lze pracovat a nikoli jako cíl sám o sobě (viz výše v případě hinduismu), pak můžeme spolu s Martinem Baumannem říci, že „relační fakta *trvale oživované identifikace s fiktivním či geograficky vzdáleným teritoriem a jeho kulturně-náboženskými tradicemi* můžeme považovat za konstitutivní pro situaci diaspory“ (Baumann 2000: 327). Diasporická dimenze tedy není kvalitou *per se*. Důraz je kladen na kulturně-náboženský referenční bod nacházející se mimo aktuální místo života, na kterém je budována kolektivní identita (často právě jako výsledek migračního procesu). Na povrch zde tedy vystupuje tripolární vztah mezi skupinou v diaspoře, kulturně-náboženským referenčním bodem a aktuálním místem pobytu, stejně tak jako důležitost role náboženské identity. Tato definice nám také umožňuje zaměřit se na proměny a vztah k náboženské identitě v období těsně po migraci a na následné uchovávání a předávání specifické identifikační odlišnosti a popřípadě na poměrně časté posilování a jasné ohraničování kulturní resp. náboženské identity v kulturně cizím prostředí. Diaspora je tedy chápána primárně jako *sociální forma* (Baumann 2000) a je ponechána stranou koncepce diaspory jako specifického druhu *vědomí* (viz např. Dayal 1996). Otevírá se tak pole pro studium náboženské změny, tj. často opomíjené „dynamiky náboženství“ (Van der Leeuw 1964: 609-625), tradicionalizace, adaptace a inovace.

Hindové v Norsku & první letmý pohled do života Hindů v Oslu

Hindská komunita v Norsku je poměrně malá a v médiích je jí věnována jen omezená pozornost a ani toho o ní nebylo příliš mnoho napsáno. Výjimku tvoří práce Knuta A. Jacobsena (Jacobsen & Kumar 2004) a nedávná kniha R. Gupty (Gupta 2006). Dle statistických údajů žije v Norsku celkem 7154 obyvatel indického původu, přičemž 4722

z nich se řadí do první generace přistěhovalců a 2432 do tzv. druhé generace (tj. lidé narození v Norsku rodičům, kteří se narodili v Indii), přičemž 70% těchto obyvatel má norské občanství (Daugstad 2006:28). První generace přistěhovalců přišla do Norska v rámci pracovní migrace a migrace za vzděláním; většina žije v Norsku v průměru 25 let, byť přistěhovalectví do Norska začalo v případě Indů okolo 60. let. Životní úroveň Indů je z velké většiny srovnatelná s životní úrovní a příjmem *etnicky* norské populace (Daugstad 2006:103). Asi šedesát procent indické populace je usazeno v Oslu a okolních správních oblastech (Akerhus, Buskerud). Z hlediska náboženství pak většinu indické populace v Norsku tvoří Sikhové; Hindové jsou druhou největší skupinou, také se předpokládá, že je zde několik křesťanských a muslimských rodin (v tomto směru neexistují žádné oficiální statistiky). V současnosti bychom mohli populaci Hindů v Norsku odhadovat mezi 2500-3500, většina z nich pak pochází z Pandžábu a Uttar Pradéše. Rozhovory, které tvoří bázi následujícího textu byly prováděny s Indy z Pandžábu (převážně s tzv. druhou generací trvale usazenou v Oslu)[13], většina vykazuje poměrně dobrou znalost vlastní komunity a jejího rozmístění v norských krajích; je si také vědoma jasné početní převahy Sikhů v Norsku, byť mezi nimi jen málokdy dochází k vzájemnému trvalejšímu kontaktu.

Všichni dotazovaní Hindové se identifikovali primárně jako *Hindové*, avšak v případě konkrétní náboženské tradice se jejich odpovědi již lišily, čtyři zmínili *obyčejný hinduismus*, pět užilo termínu *sanatana dharma* („the eternal order“)[14] a tři zbývající se zařadili mezi tradici *Arya Samaj*[15]. Každý z dotazovaných byl schopen vyjmenovat současného *ishtadevu*[16] svých rodičů a popřípadě svého vlastního. Participace na organizovaných kulturních a náboženských aktivitách je u mladší generace poměrně nízká a značně neoblíbená, většinou k ní dochází pouze na přání rodičů. Většina navštěvuje chrám *Sanatan Mandir Sabha* v Slemmestadu[17] jednou ročně. (Zde se nabízí srovnání se Sikhy, kteří obecně disponují větší znalostí vlastního náboženství, a jsou schopni detailně vysvětlit zejména proč se různé náboženské úkony dělají, pravidelně se účastní hromadných náboženských akcí a svojí náboženskou identitu dávají viditelně najevo i v cizí společnosti; předávání sikhismu je poměrně dobře institucionalizováno, narozdíl od hinduismu, který se předává výlučně v rodinách, zejména pouhým „okoukáváním“ bez přílišného vysvětlování smyslu a především se zjednodušujícím odkazem na tradici). Naproti tomu *puja* (tj. rituál uctívání vybraného božstva obvykle za přítomnosti celé rodiny) je poměrně častou součástí života Hindů v Norsku.

Nyní se podíváme na vybrané konceptuální proměny v chápání hinduismu (za pomoci konceptu *dharmy*) vznikající pod vlivem západního protestanského prostředí. Protože se budeme zajímat o *konceptuální* proměny, nebude nás pochopitelně zajímat oblast konkrétní praxe (náboženská praxe může být do jisté míry stejná jako v Indii /být pochopitelně omezená možnostmi daného prostředí/, zatímco konceptuální rovina, tj. to co si lidé o náboženství a o tom proč ho praktikují myslí a nikoli to co dělají, se může značně odlišovat). Nejprve se podíváme blíže na vliv individualismu a náboženství chápaného jako individuální záležitost na kolektivní povahu *hinduismu* a vztah jedince ke kolektivu. Dále se podíváme na strategie legitimizace náboženské praxe, zejména pak na to, zda legitimizace pomocí reference k tradici ob stojí v norském reflexivním prostředí a také na to, jak se operuje s „významem“ náboženské praxe a jakého statusu se dostává významu praxe v opozici k praxi samotné. A konečně na to, jak se pod vlivem západního konceptu náboženství tříští představy o možnosti konverze k hinduismu.

Privatizace náboženství versus Kolektivní a sociální povaha dharmy

V moderní společnosti se náboženství stalo individuální záležitostí, náboženství bylo privatizováno (Berger 1969) a stalo se jednou z mnoha sfér života, stalo se předmětem osobní volby. Objevení individua je specificky *moderní* charakteristikou společnosti a stejně tak i představa svobodné *osobní* volby náboženství. Spolu s diferenciací sociálních sfér upadl význam náboženství a to se tak stalo jen jednou z mnoha těchto sfér a přišlo tak o svůj potenciál organizovat vztahy nad rámec nově vymezeného prostoru; náboženské hodnoty a normy mají jen sekundární vliv na ostatní sféry, jako např. vzdělání, politika, trh atd. Protestantismus stál v čele tohoto vývoje. Spolu s představou náboženství jako oddělené sféry souvisí i představa různých *světových náboženství* s různými tradicemi, jako by náboženství bylo jasně vymežitelnou kategorií a jako by skutečně existovaly takové entity jako různá náboženství. Někteří kritici jdou dokonce tak daleko, že považují hovory o různých *náboženstvích* za nesmyslné (Smith 1978). Jak jsme si ukázali výše, je koncept *dharmy* mnohem širší a zahrnuje prakticky jakékoli sociální jednání, je kodexem správného chování a je těžko odlišitelný jakožto samostatná sféra. Dharma stojí v základu konceptualizace *náboženství* Hindy a má bytostně kolektivní a sociální charakter, nelze si ji tedy představit odděleně, jako samostatnou sféru korespondující s moderní představou náboženství jakožto oddělené sféry. Změny, ke kterým dochází pod tlakem protestantského prostředí, bychom mohli shrnout jako pomalý avšak nikterak radikální odklon od totalizujícího a kolektivního charakteru *dharmy* a příklon k individuální privatizované koncepci *náboženství*, virtuálně odděleného od ostatních sfér života. Rodina (zejména pak širší rodina) je základní sociální, ekonomickou a rituální jednotkou; tyto tři komponenty jsou tak těsně spjaté normami, které řídí chování jejích členů, že není možno je od sebe oddělit (Madan 1989). Většina rituálů se odehrává právě v rodině (každá rodina má svůj miniaturní domácí chrám) a právě v rodině je hinduismus předáván mladším generacím; primárním zdrojem informací jsou tak rodiče, či jiní dospělí příbuzní. V kontextu diaspory je pak tato závislost na rodičích jakožto zdroji informací mnohem silnější, neboť jiných zdrojů je poskrovnu[18]; návštěvy Indie či návštěvy indických příbuzných v Norsku a významné festivaly (jako např. *diwali*), video, internet a neméně Bollywoodské filmy[19] fungují jako momenty, kdy se děti dozvídají asi nejvíce; i přesto však panuje mezi rodiči značná skepse k míře znalosti tradic jejich dětmi; sami mladí pak často přiznávají, že neznají význam většiny rituálů (a ani význam slov, která jsou během rituálů užívána jejich rodiči) a o hinduismu toho vědí jen málo (srov. také Gupta 2006, Nesbitt & Jackson 1993, Brown 2006). Náboženství resp. *dharma* je ztotožňována s rodinou ve které se jedinec narodil a jejími hodnotami, není pak možnou vést linii mezi kulturním, náboženským či sociálním[20]. *Náboženství* je definováno komunitou do které se člověk narodí, nikoli vlastním rozhodnutím a přesvědčením. Odkaz ke *kolektivnímu* (ke kolektivnímu aspektu viz také Gupta 2006) je často užíván v diskusi na téma náboženské identity, legitimizace náboženských praktik a tradic (viz níže), jejich předávání dalším generacím a jich samotných. Mezi náboženskou identitu a kolektivní identitu je pak možno položit rovnítko, kolektivní stejně tak jako náboženská identita je odvozována od rodinného původu (tj. jak sociálního tak teritoriálního), a je tedy identitou *vrozenou*; často pak dochází k záměně mezi slovy Hind/Ind, která jsou užívána jako ekvivalenty[21]. Rodina sama určuje jaké tradice jsou následovány, určuje způsob a pravidla správného chování a sama se stává jejich předmětem[22]. Rituální chování samo o sobě pak „často ilustruje a stvrzuje určité rodinné vztahy a obecný důraz na genderovou odlišnost. Rituály spjaté se životním cyklem, festivaly a ostatní rituály často posilují a oslavují určité příbuzenské a jiné vztahy“ (Jackson & Nesbitt 1993:46, překl. TK). Hinduismus je tak specifickým *způsobem života*, řízeným implicitně pravidly *dharmy* pro danou rodinu a aktuální postavení jedince, jejichž cílem je rovnováha a

řád. Postavení rodičů, respekt k nim, poslušnost a loajalita jsou zde klíčovými pojmy[23]. Hinduismus je často spíše otázkou *praxe*, je předáván prostřednictvím vyprávění příběhů a společných rituálů, avšak jejich význam takřka nikdy není veřejně diskutován[24]. Odkazy na individuální sféru (osobní přesvědčení, osobní praktiky, osobní zkušenosti a pocity a vlastní zdůvodnění) jsou jen velice řídké (srov. také Gupta 2006), většinou se jedná o zmínky o osobní modlitbě, osobních rituálech a používání manter, avšak individuální sféra odmyslitelná od daného kontextu neexistuje[25]. Hinduismus je smysluplný pokud je interpersonální, jako čistě osobní víra bez příslušného kontextu neobstojí[26]. Právě zde můžeme pozorovat jistou hranici zlomu, kdy se mladší generace (nikoli překvapivě právě ženy) snaží nalézt možnosti jakéhosi individuálního hinduismu a pod pojmem „víra“ si představují mnohem silnější a především *vnitřní* víru a nikoli soubor praktik a tradičních vyprávění[27]. Adaptace na norské normy individualismu se ukazuje být poměrně nízká; rodina a kolektivita jsou favorizovány ve všech směrech a rodina jako celek má obvykle poslední slovo v rozhodnutích. Přestože praxe zůstává povětšinou stejná (byť redukována praktickými omezeními situace v diaspoře, kdy vše není tak dostupné a rituály jsou podřízeny jinému rytmu a musí se na ně vyhradit zvláštní čas a prostor), na konceptuální rovině dochází k pomalým změnám, kdy za náboženské je považována především *osobní vnitřní víra*. Dochází k jakémusi konceptuálnímu rozštěpení poměrně homogenního prostředí do (po vzoru okolní společnosti) oddělených sfér, kde se víra stává osobní záležitostí jedince a tradiční vyprávění, rituály atd. jsou přesouvány do sféry *kulturní*, náboženství je tedy jaksi postupně vydělováno jako specifická sféra.

Legitimizační strategie

„Modernita znamená efektivní institucionalizaci pochybování“ (Giddens 2003:155). Individualizace a diferenciací otevírá prostor novým zdrojům a prostředkům legitimizace; náboženství nemůže být autoritativně nařízeno, vstupuje do konkurenčního tržního prostředí a je otevřeno racionálnímu zkoumání a diskusi, různé druhy zdrojů legitimacy mezi sebou soupeří a jsou ve vzájemném konfliktu. Moderní reflexivita si žádá vysvětlení a nestačí jí autoritativní nařízení. A zde se nachází druhý bod zlomu. Typické právě pro situaci diaspor je, zejména pak u mladé generace, blízké setkání s moderní reflexivitou tak jak je institucionalizována ve školství a médiích. Ze strany majoritní společnosti je vyvíjen *tlak na vysvětlení* cizí tradice a na scénu tak nutně mnohem jasněji vystupuje otázka vlastní identity, významu tradic a chování[28]. Hinduismus v diaspoře je pak do jisté míry formován otázkami okolní většinové společnosti a nutností je zodpovědět; člověku je neustále připomínáno, že je jiný a musí neustále podávat vysvětlení[29] (viz také Gupta 2006:125) a to často za pomoci konceptů, které jsou cizí a plně nepostihují realitu, která si žádá osvětlení. Nové či jiné koncepty provokují nové otázky a nové odpovědi, často pro danou tradici cizí až nesmyslné a netematizované. Tento typ legitimizace jasně kontrastuje s *legitimizací využívající odvolání se na tradici a autoritu*. Právě tento druhý typ legitimizace je užíván starší generací, když je postavena před otázky mladší generace; ta často vyžaduje určitý typ vysvětlení, kterému nepostačuje pouhé konstatování *toho jak to vždy bylo*[30], ale vyžaduje specifický *důvod proč*. Tradiční způsob legitimizace se tak nedopouští ničeho jiného než právě naturalistického omylu, kdy *z je vyvozuje má být*, což je pochopitelně strategie nepřipustná pro legitimizaci skrze vysvětlení. Starší generace byla často vychována v Indii a vše co dělá se jí zdá být samozřejmostí, nová generace se však musí vše v jiném prostředí učit a předávání není tak samozřejmé. Navíc se mladší generace často setkává ve škole s učebnicovým vydáním hinduismu, který nezná a který má pramálo společného s tím, který žije[31], což samozřejmě vede k dalším otázkám. Na druhou stranu však nemůžeme říci, že by vliv *moderní reflexivity*

na tradiční způsoby legitimizace byl nějak zničující. Přestože s legitimizací skrze tradici, kulturní dědictví, texty a neméně pak *kolektivitu*[32], vládne mezi mladší generací nespokojenost. Legitimizace skrze *výhodnost* náboženské praxe či víry, kdy tato přináší kýžené výsledky (a může se jednat například i o lepší výsledky ve škole), je stále poměrně přijímaná. Často se setkáváme s tím, že o rituálu či víře se uvažuje jako o *prostředku* k dosažení určitého cíle, kterého když je dosaženo, tak se právě poukazuje na rituál, který umožnil jeho dosažení. Druhým způsobem jak je rituál často chápán je, že jeho cílem je přinést *uspokojení*, po jeho vykonání se jednoduše cítíme dobře a proto ho děláme[33] (tento způsob chápání rituální praxe se ukázal být poměrně častým). Legitimizace skrze rituál resp. jeho přínos se zdá být poměrně funkční a je často přijímána i mladší generací (toto pojetí rituálu také koresponduje s vírou stále častěji chápanou jako *osobní vnitřní záležitost*, spíše než *záležitost kolektivní*). Dalším hojně užívaným způsobem legitimizace je legitimizace skrze *vyprávění* (viz také Gupta 2006), která se předávají rodiči dále a ve kterých se objevují návody správného jednání; vyprávění o různých božstvech v sobě nese všechny správné hodnoty, kterými je třeba se řídit; ve vyprávění se tak hledá legitimizace každodenního jednání a rozhodnutí. S vyprávěním lze pracovat a přizpůsobit ho různým kontextům, lze s ním v jeho rámci vést dialog, a proto je stále oblíbeným zdrojem poučení a návodů na řešení konkrétních situací. Přestože můžeme pozorovat stále narůstající snahu o poskytnutí *vysvětlení* a požadavky na vysvětlení, málokdy se k němu skutečně dospěje. Na této rovině můžeme pozorovat jakousi kognitivní propast mezi starší a mladší generací. Avšak *tradiční* způsoby legitimizace – zejména s ohledem na význam rituální praxe[34] ve smyslu jejího *účinku* a vyprávění – stále stojí v centru zdůvodňování[35].

Výše jsme si ukázali dva, dle mého soudu klíčové, konceptuální posuny v uvažování o *náboženství*. Konceptuální pole, které musí být prozkoumáno je však samozřejmě mnohem širší a to, co bylo v této esejí prezentováno můžeme chápat jen jako jakousi předběžnou ochutnávku. Posledním tématem, které zde v závěru nakousneme, je otázka možnosti konverze k hinduismu. Jak často slyšíme, Hindem se člověk rodí[36], a tato představa je poměrně perzistentní i v diasporické situaci, zejména pak u mužů[37]. Ženy naproti tomu představují jakýsi liberální protiproud, který do značné míry kopíruje hodnotový žebříček norské společnosti. Jsou také mnohem přístupnější sňatku s ne-Hindem; na druhou stranu se však shodují v tom, že dají přednost požadavkům a přáním rodičů. Chápeme-li *hinduismus* v intencích našich informátorů jako komplexní kolektivní *způsob* života, pak je jen těžké představit si konverzi k hinduismu bez tohoto kontextu, tedy jakousi *osobní* konverzi. Konverze k hinduismu je konverzí *ke způsobu života*, nemůžeme si pro hinduismus vyhradit určitý čas v týdnu a jen tehdy ho praktikovat.

Literatura:

- Appadurai, Arjun. 1981. The Past as a Scarce Resource. *Man*. 16(2): 201-219.
Armstrong, John A. 1976. Mobilized and Proletarian Diasporas. *The American Political Science Review*. 70(2): 393-408.
Asad, Talal. 1979. Anthropology and the Analysis of Ideology. In: Moore, H. og Sanders, Todd (eds.). 2006. *Anthropology in Theory: Issues in Epistemology*. Blackwell Publishing. Pp. 244-257.
Asad, Talal. 2001. Reading a Modern Classic: W. C. Smiths "The Meaning and End of Religion". *History of Religions*. 40(3): 205-222.

- Baumann, Martin. 2000. Diaspora: Genealogies of Semantics and Transcultural Comparison. *Numen*. 47(3): 313-337.
- Berger, P. L. 1969. *The Sacred Canopy : Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York : Anchor Books / Doubleday.
- Beyer, P. 1998. The Religious System of Global Society: A Sociological Look at Contemporary Religion and Religions. *Numen*. 45(1): 1-29.
- Booth, Gregory. 2000. Religion, Gossip, Narrative Conventions and the Construction of Meaning in Hindi Film Songs. *Popular Music*. 19(2): 125-145.
- Brown, Judith M. 2006. *Global South Asians: Introducing the Modern Diaspora*. Cambridge University Press.
- Cohen, Phil. 1998. Welcome to the Diasporama. A Cure for the Millennium Blues? *New Ethnicities* (3): 3-10.
- Creel, Austin. B. 1977. *Dharma in Hindu Ethics*. Calcutta: Firma KLM.
- Das, Govinda. 1914. *The Real Character of Hindu Law*. Banaras: Chowkhamba.
- Daugstad, G. (ed.) 2006. *Innvandring og innvandrere*. Oslo: Statistisk sentralbyrå. http://www.ssb.no/emner/02/sa_innvand/.
- Dayal, Samir. 1996. Diaspora and Double Consciousness. *The Journal of the Midwest Modern Language Association*. 29(1): 46-62.
- Dumont, Louis. 1980 [1966]. *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*. The University of Chicago Press.
- Edgerton, F. 1942. Dominant Ideas in the Formation of Indian Culture. *Journal of the American Oriental Society*. 62. s. 151-6.
- Falzon, Mark-Anthony. 2003. "Bombay, Our Cultural Heart": Rethinking the Relation between Homeland and Diaspora. *Ethnic and Racial Studies*. 26(4): 662-683.
- Flood, Gavin. 2005. Introduction: Establishing Boundaries. In: Flood, Gavin. (ed.). *The Blackwell Companion to Hinduism*. Blackwell Publishing. s. 1-21.
- Frykenberg, R. Eric. 1993. Constructions of Hinduism at the Nexus of History and Religion. *Journal of Interdisciplinary History*. 23(3): 523-550.
- Fuller, C. J. 2004. *The Camphor Flame. Popular Hinduism and Society in India*. Princeton University Press.
- Giddens, Anthony. 2003. *Důsledky modernity*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Gullestad, Marianne. 2002. *Det norske sett med nye øyne*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Gupta, R. 2006. *Being a Hindu in Oslo*. Oslo: Novus Press.
- Harris, Joseph E. (ed.) 1993. *Global Dimensions of the African Diaspora*. Washington: Howard University Press.
- Heesterman, J. C. 1978. Veda and Dharma. In: *The Concept of Duty in South Asia*. (ed) O'Flaherty & Derrett J. Duncan M. Columbia, Mo.: South Asia Books.
- Iyer, Raghavan. (ed.). 1986. *The Moral and Political Writings of Mahatma Gandhi*. Vol.1: *Civilisation, Politics and Religion*. Oxford: Clarendon Press.
- Jackson, R. & Nesbitt, E. 1993. *Hindu Children in Britain*. Staffordshire: Trentham Books.
- Jacobsen, Knut A. & Kumar, Pratap P. 2004. *South Asians in the diaspora : histories and religious traditions*. Numen book series: Vol. 101.
- Karner, Christian. 2003. Investigating Hindu Nationalism: Emic Primordialism, Modernity, Organisational Ethno-Symbolism. *Institute of Asia-Pacific Studies*. December 3. (<http://www.nottingham.ac.uk/iaps/InvestigatingHinduNationalism.pdf>).
- Killingley, Dermot. 2005. Modernity, Reform and Revival. In: Flood, Gavin. (ed.). *The Blackwell Companion to Hinduism*. Blackwell Publishing. s. 509-526.
- King, Richard. 1999. Orientalism and the Modern Myth of "Hinduism". *Numen*. 46(2): 146-185.

- King, Ursula. 1978. True and Perfect Religion: Bankim Chandra Chatterjees Reinterpretation of Hinduism. *Religion* (7). s. 127-148.
- King, Ursula. 1989. Somer Reflections on Sociological Approaches to the Study of Modern Diaspora. *Numen*. 36(1): 72-97.
- Knipe, David M. 1997. *Hinduismus: Experimenty s posvátnem*. Praha: Prostor.
- Lorenzen, David N. 1999. Who Invented Hinduism? *Comparative Studies in Society and History*. 41(4): 630-659.
- Madan, T. N. 1989. Religion in India. *Daedalus*. 118(4): 114-146.
- Quigley, Declan. 2005. On the Relationship between Caste and Hinduism. In: Flood, Gavin. (ed.). *The Blackwell Companion to Hinduism*. Blackwell Publishing. s. 495-509.
- Rocher, Ludo. 1993. Law Books in an Oral Culture. *Proceedings of the American Philosophical Society*. 137: 254-67.
- Rocher, Ludo. 2005. The Dharmaśāstras. In: Flood, Gavin (ed.). *The Blackwell Companion to Hinduism*. Blackwell Publishing. s. 102-116.
- Rushdie, Salman. 1990. *In Good Faith*. London: Granta.
- Rushdie, Salman. 1995. *Satanské verše*. Praha.
- Sen, Amartya. 2006. *The Argumentative Indian*. Penguin Books.
- Smith, Brian K. 1987. Exorcising the Transcendent: Strategies for Defining Hinduism and Religion. *History of Religion*. 27(1): 32-55.
- Smith, Jonathan Z. 1982. *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago: University of Chicago Press.
- Smith, Wilfred Cantwell. 1978. *The Meaning and End of Religion*. London. SPCK.
- Stewart, Charles. 1999. Syncretism and Its Synonyms: Reflections on Cultural Mixture. *Diacritics*. 29(3): 40-62.
- Strnad, J., Filipský, J., Holman, J., Vavroušková, S. 2003. *Dějiny Indie*. Nakladatelství Lidové Noviny.
- Thapar, Romila. 1989. Imagined Religious Communities? Ancient History and the Modern Search for a Hindu Identity. *Modern Asian Studies*. 23(2): 209-231.
- The Law Code of Manu*. 2004. překl. Patrick Olivelle. Oxford: Oxford University Press.
- Van der Leeuw, G. 1964. *Religion in Essence and Manifestation*. London: Allen and Unwin.
- Viswanathan, Gauri. 2005. Colonialism and the Construction of Hinduism. In: Flood, Gavin. (ed.). *The Blackwell Companion to Hinduism*. Blackwell Publishing. s. 23-45.
- Wittgenstein, Ludwig. 2005. Remarks on Frazer's Golden Bough. In: Lambek, Michael (ed.). *A Reader in Anthropology of Religion*. Blackwell Publishing. s. 85-90.
- Yang, F. & Ebaugh, H. R. 2001. Transformations in New Immigrant Religions and Their Global Implications. *American Sociological Review*. 66(2): 269-288.
- Zaehner, R. C. 1966. *Hinduism*. New York: Oxford University Press.

[1] Srov. Smith (1987:35), který těmto typům definic přiřazuje slůvko „inchoate“.

[2] Příkladem *par excellence* je J. A. B. van Buitenenovo encyklopedické heslo „hinduismus“ v *Encyclopaedia Britannica*, kde se mimo jiné dočteme, že „a Hindu may embrace a non-Hindu religion without ceasing to be a Hindu“. (srov. také Smith 1987:36).

[3] „If the Brāhmaṇa is hierarchically superior in an ideological sense, it is a Brāhmaṇa who is so idealized that he cannot possibly belong to the world of caste relations where he would be tainted by the receipt of prestations for performing ritual practices.“ (Quigley 2005:502).

[4] „The canon can obtain its absolute transcendence and authority precisely because of its absolute irrelevance, because it is unconcerned with and untouched by the vagaries of human

life and society. The Veda, then, symbolizes nothing other than transcendence itself and maintains its authority by being intentionally divorced from human society.“ (Smith 1987:50).

[5] V *Manusmṛti* se tak můžeme dočíst: „12:94The Veda is the eternal eyesight for ancestors, gods, and humans; for vedic teaching is beyond the powers of logic or cognition – that is the settled rule. 95The scriptures that are outside the Veda, as well as every kind of fallacious doctrine – all these bear no fruit after death, for tradition takes them to be founded on the Darkness. [...] 97The four social classes, the three worlds, and the four orders of life, the past, the present and the future – all these are individually established by the Veda. [...] 99The eternal vedic treatise bears on all beings; it is the means of success for these creatures; therefore I consider it supreme.100A man who knows the vedic treatise is entitled to become the chief of the army, the king, the arbiter of the punishment, and the ruler of the whole world. [...]113When even a single Brahmin who knows the Veda determines something as the Law, it should be recognized as the highest Law, and not something uttered by myriads of ignorant men. [...]126When a twice-born recites this Treatise of Manu proclaimed by Bṛghu, he will always follow the proper conduct and obtain whatever state he desires.“ (The Law Code of Manu 2004:217-220).

[6] „Dharma is propriety, socially approved conduct, in relation to ones fellow men or to other living beings (animals, or superhuman powers). Law, social usage, morality and most of what we ordinarily mean by religion, all fall under this head.“ (Edgerton 1942:151).

[7] Tato pozice tradičního „ortodoxního“ hinduismu je výzvou pro většinu reformních neo-hinduistických hnutí (viz např. Bankim Chandra Chatterjee, či hnutí Arya Samaj).

[8] Není výjimečné, že se setkáme s výroky komentujícími *dharmasāstry* následujícími slovy: „a pious wish of its metaphysically-minded, ceremonial ridden priestly promulgators, and but seldom a stern reality“ (Das 1914:8).

[9] „In other words, forms of behavior (*ācāra*) that are recognized as proper for the members of these groups are dharma, even if they are not described in or even if they are incompatible with the rules codified in *dharmasāstras*.“ (Rocher 2005:103).

[10] Zejména v oblasti afrických studií. (pro bližší přehled viz Harris 1993).

[11] Armstrong tak píše: „ „diaspora“ applies to any ethnic collectivity which lacks a territorial base within a given polity, i.e. is a relatively small minority throughout all portions of the polity“ (1976: 393).

[12] „Diaspora is one of the buzz words of the post moderen age; it has the virtue of sounding exotic while rolling sibilantly off the English tongue; it whispers the promise of hidden depths of meaning yet assimilates them to the shape of a wave breaking gently on native shores.“ (Cohen 1998:3). Pro bližší přehled genealogie významů slova diaspora viz Baumann (2000: 313-323).

[13] Rozhovory byly prováděny v období od 15. 9. – 20.12. 2006 v Oslu, celkem s 15 Indy (z toho s 12 Hindy a 3 Sikhy, 10 z těchto pak tvořila tzv. druhá generace přistěhovalců ve věku od 21-28 let, 8 z nich pak byly ženy a 7 muži; životní úroveň se nijak radikálně neodlišovala od norské majoritní společnosti a 11 z 15 dotazovaných má /či v současnosti studuje/ univerzitní vzdělání); většina (8) z nich se pak zmínila svoji příslušnost ke kasty brahmínů, ve zbytku případů se kasta ukázala jako nevýznamná (5) či danému subjektu neznámá (2). S obdobnou situací se pak setkává i R. Gupta (2006: 23). Všichni informátoři mluvili plyně norský a hindsky (byť přiznávali neznalost písma – *devanāgarī*, a mnoho z nich proto chodilo na kurzy hindštiny při univerzitě či v případě Sikhů v Oslo Punjabi School). Všechny rozhovory probíhaly tedy v norštině, za občasného užití anglických slov (tak jak bývá typické pro mluvčí hindštiny, nesvědčí to tedy o neznalosti příslušných slov a konceptů v norštině /Gupta naproti tomu (2006:29) tuto skutečnost považuje za neznalost teoretických termínů popisujících aspekty náboženské tradice, avšak během jednoho rozhovoru se lze setkat se

stejným výrokem jak v norštině tak v angličtině, oba dva jazyky se zdají být tedy stejně způsobilé, stejně tak jako mluvčí/.

[14] Jako ekvivalent k výrazu „hinduismus“, se začalo termínu sanatana dharma užívat v 19. století v anglických překladech indických spisů. Často referuje k tzv. ortodoxnímu hinduismu či ne-sektářskému populárnímu hinduismu. (není asi překvapením, že tento termín užíli právě ti, kdo zmínili svůj brahmínský původ).

[15] Reformní hnutí *Aray Samaj* bylo založeno r. 1875 Maharishi Swami Dayanand Saraswatiou (1824-1883), který vytvořil deset základních principů a bojoval proti tradicím, které považoval za dogmatické a pomýlené (jako např. uctívání idolů, vrozená kastovní příslušnost, exkluze žen ze studia véd). Aray Samaj bylo založeno s cílem vytvořit náboženskou jednotu v celé Indii, toho pochopitelně nedosáhlo a vyvíjelo se podobně jako ostatní po sektářské linii.

[16] *Ishtadeva* se obvykle překládá jako „zvolený“ či „oblíbený“ bůh, avšak nesmíme se nechat mýlit, přestože je teoreticky „zvolený“ v praxi se jedná o stejného, leta favorizovaného boha dané rodiny, který také reflektuje její status (bývá obvyklé, že brahmínské rodiny uctívají Višnu, či Šivu, zatímco rodiny níže postavené např. Santoshi Ma či inkarnace výše uvedených).

[17] <http://www.mandir.no>.

[18] V Norsku například neexistuje škola, kde by se vyučovala hindština, či hinduismus (na rozdíl od Sikhů, kteří takovou institucí disponují). Hindové se více udržují v rámci své vlastní rodiny a mnohem méně vystupují jako jednotná komunita (v tomto směru termín komunita postrádá na významu, naproti tomu *pomyslná komunita* je pěstována na dálku jako sounáležitost se spíše metafyzickými než skutečnými Hindy v Indii), někdy se až zdá, že co rodina to jiná tradice a pravidla.

[19] Existuje několik filmů s čistě nábožensko tématikou (např. *Jai Santoshi Maa*), které bývají užívány jako prostředek kolektivního uctívání, kdy se u jejich sledování sejde celá rodina a objetuje příslušnému božstvu. (viz také Booth 2000).

[20] „[náboženství] to je jednoduše vše co dělám, od mytí podlahy, přes povinnosti k rodičům, chování až po *puju*, a když to tak není, tak je to špatně.“ (rozhovor, 15.11. 2006, žena 23let).

[21] Tento aspekt lze považovat právě za součást představy oné pomyslné komunity Hindů resp. Indů a následuje poměrně rigidní hranice kdy v Indii žijí (a rodí se) jednoduše Hindové a v Pákistánu muslimové. Otázkou je do jaké míry je tato představa způsobena propagandou neo-Hinduismu.

[22] „Myslím, že hinduismus je především o rodinných vztazích, o respektu k rodičům, jak se k nim máme chovat a jak se máme chovat k sobě navzájem, třeba jak se má chovat bratr ke mně, hinduismus je především o lásce a respektu.“ (rozhovor, 20.11. 2006, žena 26 let).

[23] Například výběr partnera musí být v souladu s představami rodičů, a stejnou představu sdílí i mladší generace. „Vím, že si moje matka přeje, abych si vzala Inda, a myslím, že má pravdu, ne že by mezi Nory nebyli dobří muži, ale přece jen nejsou stejní jako my...a když si vezmu Inda tak bude celá rodina spokojená a já tím ukáži respekt ke svým rodičům.“ (rozhovor, 16.12. 2006, žena 23 let). Často bývá jednání proti představám rodičů tematizováno jako „zranění jejich citů“. Jeden z mých informátorů se kupříkladu v nedávné době s celou svojí rodinou žijící v Norsku a některými blízkými přáteli (celkem 32 lidí) odebral do Indie, aby se oženil s indickou dívkou, kterou mu rodiče vybrali jakožto vhodnou partnerku (a kterou sám zná jen z fotografií), neboť ta prý „ví, jak se správně chovat a není zkažená západní kulturou jako dívky v Oslu a bude se o mně patřičně starat.“ (rozhovor 19. 11. 2006, muž 26 let).

[24] „Jednoduše dělám to, co dělají moji rodiče a co doma děláme, znám některé příběhy a občas v nich hledám radu, ale jinak ... nevím ... důležité je, že jsme spolu a vzájemně se podporujeme.“ (rozhovor, 14.12. 2006, muž 24 let).

[25] „Q: *Do you feel that there are areas of your religious life that are too personal and private to talk about?* Shanti: [pause] *The monthly menstrual period.*“ (Gupta 2006:109).

[26] „[P]rivate hinduism – I think the idea would make people laugh. It just doesn't belong anywhere.“ (Gupta 2006:81).

[27] „Nemyslím, že se musíš účastnit všech těch společných modliteb, abys byl věřícím člověkem, stačí, že věříš sám v sobě, ale když [v hinduismu] neukazuješ jak věříš a neúčastníš se všech těch akcí, pak ti zase nikdo nevěří, že věříš.“ (rozhovor 20.11.2006, žena 26 let).

[28] „Myslím, že když se narodíš v Indii, tak se prostě narodíš do určité komunity bez jakékoli možnosti změny a ani o ní nepřemýšlíš. V Norsku ale musíme přemýšlet více o tom, kdo jsme, taky se to od nás čeká [...] chce se po nás neustále vysvětlení naší jinakosti, ale doma je těžké ho najít, tak ho musíme vytvářet.“ (rozhovor, 20.11.2006, muž 25 let).

[29] „Neustále musím *kriticky* uvažovat o tom, co pro mně představuje hinduismus a to, co mi říkají rodiče nestačí [...] nutí mně to přemýšlet i o tom, co pro mně samotného hinduismus znamená, a nedokážu přijmout vše tak jak říkají rodiče.“ (rozhovor, 19.11. 2006, muž 26 let).

[30] „Když se zeptám rodičů, tak řeknou jen – tak se to dělalo vždycky, a když se ptám proč, tak nedokáží odpovědět.“ (rozhovor, 19.9. 2006, žena 25 let). „Často se mně ptají proč, ale mně vždy stačilo vědět, že tak je to tak správně.“ (rozhovor, 20.9. 2006, žena 54 let).

[31] Obecně se zde setkáváme s nízkou úrovní znalosti toho, co je nazýváno jako hinduismus v rámci koncepce *světových náboženství*. Ani mladší ani starší generace obvykle nikdy nečetla žádné z „pilířových textů hinduismu“, avšak často jich rétoricky užívá pro ospravedlnění tradičního chování, zvyků a rituálů.

[32] Zde často legitimizace probíhá po linii – *všichni to tak dělali a dělají, tak ty budeš taky*.

[33] „Burning in effigy. Kissing the picture of a loved one. This is obviously not based on a belief that it will have a definite effect on the object which the picture represents. It aims at some satisfaction and it achieves it. Or rather, it does not aim at anything; we act in this way and then feel satisfied.“ (Wittgenstein 2005 [1931]: 87).

[34] Význam konkrétní rituální praxe, slov, která jsou v ní užívána je často, zejména mladším aktérům, neznámý. Při společných rituálech se často užívá manter, které jsou vyslovovány v sanskrtu, který je vlastně neznámým jazykem, a učí se pouhým opakováním po vzoru. Samotný akt resp. praxe je tedy důležitější než její *význam*.

[35] Nesmíme také zapomínat na často důkladně pěstovaný *vztah s Indií a jejími* poučenými příbuznými, kteří slouží jako jeden z významných zdrojů informací. Návštěvy Indie a indických příbuzných fungují jako momenty stvrzování tradic a chování udržovaných rodinou v diaspoře a přidávají jim jaksi na *důležitosti*.

[36] Samozřejmě existuje proud neo-Hinduismu, který představuje hinduismus jako univerzální náboženství vhodné pro každého v jakékoli situaci, tato představa je však skutečnému terénu značně cizí. Jistou přitažlivost má však pro dívky, které se často stavějí mnohem liberálněji k možnosti konverze k hinduismu než muži.

[37] Nikoli náhodou se všichni muži odvozuující svůj původ od brahmínského předka stavěli značně odmítavě k představě Nora-hinduisty.

PRVNÍ VATIKÁNSKÝ KONCIL

Marta LÉBLOVÁ
Katedra Filozofie FF ZČU

Abstract

In years 1869-1870 the First Vatican Council took place. In that article is shortly described the situation in the Catholic Church before that council. Furthermore the course and results of this council and the birth of Old Catholic Church are described.

1 Úvod

Sekularizace Evropy má své kořeny především v době osvícenství, které se prosazuje v 17. a 18. století. Osvícenství volá po individuaci člověka, klade důraz na rozum, samostatné myšlení jedince, lidskou přirozenost. Dochází k přírodovědecké i filosofické revoluci. Ve filosofii se zaměřuje především na překonání tradiční metafyziky, přichází s požadavkem na duchovní emancipaci a překonání autority církve. Římskokatolická církev se stává terčem kritiky. Francouzské osvícenství je zaměřeno výrazně protikatolicky a protinábožensky, požaduje náboženskou toleranci. Z Anglie přichází idea přirozeného náboženství, které získalo vyhraněnou deistickou polohu. Oproti francouzskému osvícenství je osvícenství anglické v náboženských otázkách poměrně kompromisnější.

Během 18. století klesá vliv církve a především klesá role papežů. Církev na tuto situaci reaguje pouze bezvýznamnými protesty a odsuzováním.[1] Reakcí na osvícenské myšlenky pak bylo koncem 18. století vypuknutí Velké francouzské revoluce, která církvi přinesla mnoho změn. Přestože zpočátku ve Francii nešlo o náboženské zájmy, velmi záhy se rozpoutal spor o církevní majetek a došlo k odluce církve od státu. Papež Pius VI. revoluci odsoudil.[2] Po francouzské revoluci a napoleonských válkách došlo k mnoha teritoriálním i politickým změnám, které výrazně ovlivnily i vnitrocírkevní život. Katolický tábor se rozdělil na dva názorově odlišné proudy: liberální, tzv. modernistický, proud usiloval o pochopení moderních procesů ve společnosti a zakomponování křesťanských liberálních myšlenek do církevních struktur. Konzervativní, tzv. tradicionalistický, proud, k němuž patřila většina vysokých církevních představitelů, se jen těžko smiřoval s porevoluční situací a toužil po návratu ke starým pořádkům.[3]

Tři papežové 19. století, Lev XII, Pius VI. a Řehoř XVI., během svého pontifikátu dávali jasně najevo, že novou dobou nejsou příliš oslovováni a jejich snahy byly ve znamení reakce a restaurace. Tuto situaci měl změnit Pius IX.[4]

2 Pius IX.

Giovanni Mastai-Ferretti se narodil 13. května 1792 v Senigallii v pohraničí Ancony jako čtvrtý syn hraběte Girolamo dei conti Ferretti. V piaristické koleji ve Volteře se začal vzdělávat ve věku deseti let.[5] Roku 1814 požádal o přijetí do papežské šlechtické gardy, to mu však nebylo umožněno, protože od mládí trpěl epilepsií. Téhož roku zahájil studium na Collegiu Romanu v Římě. Zde obdržel na svou nemoc dispens a roku 1819 byl vysvěcen na

kněze. Roku 1923 byl Piem VII. vyslán do Chille jako člen papežského poselstva. Svobodní zednáři tvrdí, že tam byl uveden do jedné z jejich lóží.[6] Po návratu z jižní Ameriky v roce 1825 spravoval chudobinec sv. Michala v Římě. Roku 1827 byl jmenován spoletským biskupem a roku 1832 se stal biskupem v Imole. Již počátkem 30. let byl znám svými liberálními názory, přesto jej Řehoř XVI. roku 1840 jmenoval kardinálem.[7]

Na konkláve 14. června 1846 byli přítomní kardinálové rozděleni na dvě skupiny. Konzervativci si přáli pokračovat v politice Řehoře XVI. a navrhovali reakčního a konzervativního kardinála Lambruschiniho. Většina ale hlasovala pro kandidáta, který dával najevo, že je ochoten brát ohled na italskou politickou situaci, s italskými národními tužbami vnitřně sympatizoval a obhajoval organizační změny v papežském státě, dával najevo porozumění novému duchu a moderní době. A tak byl Giovanni Mastai-Ferretti zvolen ve čtvrtém skrutiniu druhý den konkláve novým papežem. Na počest svého někdejšího protektora Pia VII. přijal jméno Pius IX.[8]

Nový papež byl přijat s nadšením, byl sympatický, vtipný, měl hluboké náboženské cítění. Liberálové byli přesvědčeni, že je jedním z nich. Jeho nedostatkem však bylo jeho povrchní vzdělání a neschopnost chápat složité kontexty některých problémů.[9]

První kroky, které Pius IX. učinil skutečně svědčily o liberalismu. Krátce po svém zvolení vyhlásil amnestii pro všechny politické vězně v papežském státě, v březnu 1847 zmírnil zákon o cenzuře a v papežském státě zavedl mnoho reforem, např. v červnu 1847 byla vytvořena ministerská rada, v červenci národní garda, v říjnu dostal Řím obecnou ústavu.[10] Jeho pověst liberála však vzala za své poté, co prohlásil, že ačkoli je přesvědčen o tom, že je světská moc Svatého stolce nepostradatelná pro její duchovní nezávislost, v žádném případě nechce zřídit konstituční stát.[11]

2.1 Politické změny

Revoluční rok 1848 zachvátil celou Evropu. Už v lednu vypuklo povstání v Neapolsku a Sicílii, v únoru v Římě. Na nátlak veřejnosti Pius IX. v březnu svolal dvoukomorové shromáždění složené ze šesti laiků a tří duchovních a vyhlásil pro papežský stát novou ústavu založenou na dvoukomorovém systému. Poté, kdy byl italskými revolucionáři vyzván, aby vyhlásil válku Rakousku se Pius IX. rozhodl pro nadnárodní poslání církve a prohlásil, že „pro něj válka s Rakouskem nepřipadá v úvahu, neboť z titulu svého vznešeného úřadu miluje lidi všech národů stejnou měrou.“[12] Pro italské vlastence se stal zrádce, při zahajovacím zasedání poslanecké sněmovny 15. listopadu byl zavražděn jeho ministerský předseda Pellegrino Rossi, nato Pius IX. v přestrojení prchl do Gaety jižně od Neapole. 9. února 1849 byla vyhlášena Římská republika a papežství bylo upřeno právo na světské panování. Papež mezitím apeloval na katolické mocnosti, aby pro něj získaly zpět papežský stát. V červnu 1849 vstoupily do Říma francouzské jednotky a 12. dubna 1850 se do Říma vrátil papež, svou rezidenci přesunul z Quirinalu do Vatikánu a po jeho liberálních postojích nezbylo ani stopy.[13]

Sjednocení Itálie se ujalo Piemontské království pod vedením ministerského předsedy Camillo Cavoura. Kvůli nejisté situaci v Itálii začal Pius IX. reorganizovat a rozšiřovat papežskou armádu. Tato „papežská domobrana“ byla poražena v září 1860 v bitvě u Castelfidara, všechny papežské državy byly připojeny k novému Italskému království, Řím a jeho bezprostřední okolí však byl obsazen francouzskou armádou a chráněn pro papeže.[14] Cavour koncem roku 1860 nabídl papeži rozsáhlé svobody a privilegia i uznání jeho suverenity pod podmínkou, že se vzdá Říma. Papež odmítl, neboť zastával názor, že se papežství nemůže vzdát církevního státu. Francouzské oddíly chránily Řím deset let. Po vypuknutí prusko-francouzské války se však vojska musela z Říma stáhnout, čehož využila italská vojska a 20. září 1870 Řím obsadila. V červnu 1871 byl Řím prohlášen za hlavní město Itálie a Quirinal se stal sídlem italských králů.[15] V garančním zákoně z 13. května

1871 ubezpečila vláda papeže o jeho nedotknutelnosti a právu na vlastnictví Vatikánu a dalších budov. To vše Pius IX. odmítl, uzavřel se ve Vatikánu a do konce života se považoval za vězně.[16] Vztah mezi Vatikánem a Itálií byl vyřešen až Lateránskými smlouvami z 6. 7. 1929.

A tak papežství přišlo o možnost světského panování, navrátilo se ke svým kořenům a napříště uplatňovalo jen svou duchovní autoritu.

Pius IX. zemřel 7. února 1878. Za sebou měl nejdelší pontifikát v historii papežství – 31 let, 7 měsíců a 22 dní. Jeho pontifikát byl nejen nejdelší, ale i nejdramatičtější v historii. Pohřben je v chrámu sv. Vavřince za hradbami. Již krátce po jeho smrti byl zahájen proces jeho blahorečení. Roku 1985 mu byl za přítomnosti Jana Pavla II. udělen „hrdinský stupeň ctnosti“, 3. září 2000 byl Janem Pavlem II. blahorečen.[17]

2.2 Vnitrocírkevní a duchovní činnost Pia IX.

Jak již bylo uvedeno výše, po událostech roku 1848 se z liberálního papeže stal papež potírající jakékoli reformy a projevy liberalismu, začal odsuzovat veškeré nové společenské doktríny, myšlenky a ideologie. Pronesl řadu projevů a vydal řadu encyklik, v nichž odsuzuje všechny dobové „omyly“. Souhrn jeho výroků obsahuje encyklika *Quanta Cura* a k ní připojený *Syllabus*, někdy nazývaný *Syllabus omylů* (*Syllabus errorum*) nebo *Rukověť bludů*, kde je odsouzeno 80 hlavních omylů 19. století. Encyklika byla vydána 8. prosince 1864. Již o deset let dříve – 8. prosince 1854 – vydal Pius IX. bulou *Ineffabilis Deus* dogma o neposkvrněném početí Panny Marie. Všeobecně bylo působení Pia IX. na duchovním poli velmi úspěšné a významné pro celosvětovou církev. Na počátku 50. let znovu zřídil církevní hierarchii v Anglii, Skotsku a Nizozemí, z důvodu velkého nárůstu imigrantů zřídil ve Spojených státech 26 nových diecézí a uzavřel řadu konkordátů, mj. i s Rakouskem (1855), čímž Rakousko papeži přiznalo značné ústupky a zlikvidovalo tím poslední zbytky josefinismu. Celkově konkordátní politika přinesla centralizaci papežské moci a vytlačila stávající partikularismus v národních církvích.[18] Piovy vrcholným počinem pak bylo svolání I. vatikánského koncilu roku 1869 a na tomto koncilu – 18. června 1870 – vyhlášení dogmatické konstituce o papežské neomylnosti *Pastor aeternus*.

2.3 Dogma o neposkvrněném početí Panny Marie

Dogma je utříděně formulovaná křesťanská výpověď týkající se křesťanské víry, podle klasické ortodoxie chápána jako pravda zjevená. Její nesdílění nebo jiné chápání je považováno za herezi. Od 18. století se pak dogma v katolické církvi stává tvrzením prohlášeným za pravdu, která tvoří část zjevení, nebo slouží k ochraně výkladu Bible a tradice. Vždy je prezentováno jako pravda a garantováno učitelským úřadem církve.[19] Dogma bývalo vždy vyhlášováno koncilem. Pius IX. se sice před vyhlášením dogmatu o neposkvrněném početí Panny Marie zeptal na názor všech biskupů, rozhodl však sám. Byla to papežova definice „*ex cathedra*“ a bylo to poprvé, kdy papež sám vyhlásil dogma. Nutně se stalo předmětem diskuse do jaké míry má papež právo rozhodovat o pravdách víry a vyhlášovat je.[20] Tato otázka byla pak hlavním problémem, který byl řešen na I. vatikánském koncilu.

Toto dogma neřeší otázku, zda byla Panna Marie pannou, když otěhotněla – jak se někteří mylně domnívají – ale praví, že Panna Marie byla na svět přivedena bez dědičného hříchu. Tím vlastně papež rozhodl spor, který mezi sebou po staletí vedli františkáni a dominikáni (ve prospěch františkánů).[21] O neposkvrněném početí Panny Marie však nenajdeme zmínku ani v Bibli, ani v katolické tradici prvního tisíciletí.[22]

2.4 Encyklika *Quanta Cura* a *Syllabus errorum*

Roku 1864 se v Mnichově konal kongres katolických vzdělanců pod vedením církevního historika Ignaze von Döllingera. Jako reakci na tento kongres vydal Pius IX. encykliku *Quanta Cura* a k ní připojil *Syllabus errorum*. Řečeno slovy Hanse Künga: „*Vzato*

úhrnem, je to nekompromisní obrana středověké a protireformační naukové a mocenské struktury a zároveň obecné vyhlášení války moderně. “[23]

V úvodu encykliky *Quanta cura* vyjadřuje Pius IX. povinnost svého apoštolského úřadu bránit křesťanský lid před hlavními bludy „*přesmutného našeho věku*“, které odporují katolické církvi, jejímu učení a právním statutům. Odmítá tendence ohrožující spasitelskou moc katolické církve a usilující o řízení lidské společnosti bez ohledu na náboženství, jako by náboženství nebylo, nebo jako by nebylo rozdílu mezi náboženstvím pravým a falešným. Pius IX. také zavrhuje možnost svobody náboženství, kterou již Řehoř XVI. „*nazval bláznovstvím*“. V další části encykliky papež zavrhuje rušení řeholních řádů, poté se obrací ke kritice komunismu a socialismu jako „*učení nanejvýš zhoubnému*“, z něhož vyplývá, že rodina, tudíž i výchova a vzdělání dětí, má základ pouze v právu občanském a kritizuje mínění, že duchovenstvo by mělo být „*odstraněno od péče a úřadu vyučování a vychovávání mládeže*“. V závěrečné části encykliky nazývá papež opovržlivostí názor, že lze odepřít poslušnost výnosům apoštolského stolce bez ztráty katolického vyznání, pokud se nejedná o dogmata o víře a mravech. Hlavní poselství encykliky je pak vyjádřeno touto větou: „*Pročež všechny a jednotlivé falešné domněnky a učení v tomto listu zvláště zmíněné mocí Svou Apoštolskou odmítáme, zavrhuje a odsuzujeme, prikazujeme, aby je všechny díky katolické Církvi najisto pokládaly za odmítnuté, zavržené a odsouzené.*“ [24]

K encyklice *Quanta cura* byl připojen Syllabus Pia IX. obsahující hlavní bludy naší doby. Zde papež v osmdesáti bodech přehledně shrnul a odsoudil prakticky všechny myšlenky 19. století. Syllabus je tématicky rozdělen do deseti paragrafů. V prvním a druhém paragrafu papež odsuzuje pantheismus, dále pak racionalismus a s ním spojený názor, že jedině lidský rozum je „*rozhodčím pravdy a klamu, dobra a zla*“. Zavrhuje mínění, že v Písmu jsou obsaženy „*mýtické smyšlenky*“, že s teologií má být nakládáno stejně jako s filosofií a že filosofie nemá být podřízena žádné autoritě. V třetím paragrafu odsuzuje svobodu vyznání, dále pak názor, že věčné spásy lze dosáhnout v kterémkoli náboženství a že protestantství je vlastně odlišná forma téhož pravého křesťanského náboženství. Čtvrtý paragraf obsahuje seznam encyklik a alokucí, které vydal papež již dříve a odsoudil v nich socialismus, komunismus, spolky tajné, biblické a klerikoliberální. [25] Pátý paragraf osahuje bludy o Církvi a jejích právech. Mimo jiné je zde zavržen názor, že je to stát, kdo určuje, jaká jsou práva církve a kdo dává církvi souhlas k výkonu moci a že biskupům není dovoleno oznamovat bez svolení vlády apoštolské listy. Za blud je také považována myšlenka, že církev nemá právo k získávání a držení majetku. Šestý paragraf zavrhuje nadřazenost občanského práva před církevním a vměšování se světské moci do záležitostí náboženských, duchovních a mravních. Opět je zde také zmíněna otázka výchovy a vzdělání a odsouzena snaha svěřit školství do rukou světské moci a vyjmout školy z autority církve, stejně tak je odsouzeno vměšování se státu do záležitostí řeholních řádů. Posledním bodem šestého paragrafu je blud že „*církev má být odloučena od státu a stát od církve*“. Sedmý paragraf zavrhuje bludy, které říkají, že není třeba, aby se lidské zákony shodovaly s přirozenou nebo křesťanskou mravoukou. Osmý paragraf kritizuje názory na manželství, především, že záležitosti manželské spadají do záležitostí světských a že manželský svazek je světskou autoritou rozlučitelný. Devátý paragraf zavrhuje snahy o odstranění světského panování papeže. V desátém paragrafu papež odsoudil myšlenku, že katolická církev by neměla být považována za jediné státní náboženství. Posledním (a v literatuře nejčastěji citovaným) bludem je podle Pia IX. názor, že „*papež se může a má smířiti a dohodnouti s pokrokem, svobodomyšlností a moderní civilizací*“. [26]

Vydání Syllabu způsobilo rozruch. Katolíci i protestanté obviňovali papeže ze zpátečnictví. Začalo se diskutovat, nakolik je závazný a co by nastalo, vyhlásil-li by papež některé věty nebo celý text za dogma. [27]

3 I. vatikánský koncil 3.1 Přípravy koncilu

Poprvé se Pius IX. zmínil o svém úmyslu konat ekumenický koncil dva dny před vydáním konstituce *Quanta Cura* – 6. prosince 1864. Poté požádal kardinály přítomné v Římě, aby se k jeho záměru vyjádřili. Ti se ve většině případů vyslovili kladně. 9. 3. 1865 zřídil papež přípravnou komisi kardinálů, která měla za úkol připravit podklady pro koncilní jednání.[28] Následně tato komise zřídila pět subkomisí, z nichž každá se měla soustředit na jiné téma. Byly to: 1. komise pro otázky víry (tato komise měla připravit dogmatické předlohy), 2. komise pro církevní disciplínu, 3. komise pro řehole, 4. komise pro východní církve a misie a 5. komise pro církevně-politické záležitosti. Komise byly složeny jednak z duchovních a odborníků z Říma a jednak z odborníků z ciziny a představitelů církevních řádů.[29] Svou činnost subkomise zahájily roku 1868.[30] Oficiálně byl papežem koncil svolán 29. června 1868 bulou *Aeterni patris*. Zahájen měl být 8. prosince 1869 a jednání měla probíhat v chrámu sv. Petra a Pavla. Konkrétní informace o tématech, která měla být na koncilu projednávána, svolávací bula neobsahovala. Protože se mělo jednat o koncil ekumenický, pozval Pius IX. listem z 8. září 1868 všechny biskupy z východních církví, které nebyly v unii s Římem a 13. září 1868 protestanty a jiné nekatolíky.[31]

Přestože svolávací bula obsahovala jen velmi obecné informace a o formulování papežské neomylnosti se nezmiňovala vůbec, na veřejnosti bylo toto téma diskutováno přibližně od února roku 1869, kdy v římském jezuitském časopise *Civiltà Catholica* a ultramontánním pařížském listě *Univers* vyšly články, které informovaly o tom, že na koncilu má být vyhlášena papežská neomylnost.[32] Například Joseph de Maistre viděl v papežství jedinou záruku mravnosti. Ještě dál šel redaktor časopisu *Univers* Louis Veulliot, který papežskou neomylnost rozšiřoval na všechny oblasti papežova jednání a na oblast úředních i soukromých projevů. Proti papežské neomylnosti však existovala silná opozice. Do této skupiny patřil například orléánský biskup Felix Dupanloup, nebo biskup z Rottenburgu Carl Joseph Hefele, profesor církevních dějin v Tübingen.[33] Především v Německu existovala skupina intelektuálů, kteří vyzývali k odporu proti vyhlášení neomylnosti. V čele této skupiny stál významný církevní historik Ignaz von Döllinger. Ten byl až do roku 1860 obráncem německého katolicismu, stále častěji ale kritizoval poměry v církevním státě a po odsouzení Syllabu získal pověst liberálního katolíka. Pravděpodobně proto také nebyl přizván k předběžným pracím na koncilu. Ostře se postavil proti francouzským ultramontánním tendencím a sérií článků v *Augsburger Allgemeine Zeitung* (pod pseudonymy Janus a Quirinius) dokazoval, že neomylnost v historii nikdy neexistovala, naopak, prý je možno dokázat, jak často se papežové v historii mýlili. Jeho články vyšly v knižní podobě v červenci roku 1869. V katolickém táboře byly jeho myšlenky přijímány různě, nejvíce však zapůsobily na laickou veřejnost. 1. září 1869 vydali němečtí katoličtí biskupové pastýřský list, ve kterém ujišťovali veřejnost, že obavy z vyhlášení nových učení na koncilu jsou zbytečné a současně poslali papeži list, ve kterém ho žádali, aby od vyhlášení neomylnosti upustil. Jelikož napětí mezi zastánci a odpůrci neomylnosti bylo velké v Anglii, Francii, i dalších evropských státech, papež skutečně otázku neomylnosti z koncilu stáhnul, ihned po zahájení koncilu však byla stoupenci neomylnosti opět prosazena.[34] Znepokojeny byly i vlády evropských zemí. Bavorský ministerský předseda Hohenlohe poslal evropským vládám depeši, ve které je vyzval ke společnému postupu proti koncilu, to ale ztroskotalo na tom, že se nechťelo zúčastnit Prusko a Rakousko.[35]

3.2 Průběh koncilu

Co se týče organizace koncilu, vše bylo řízeno koncilním jednacím řádem, který papež vydal před zahájením koncilu. Podle tohoto řádu měl právo předložit určitý návrh ke schválení pouze papež, který byl také hlavou koncilu. Výše zmíněné přípravné komise v předchozích letech pracovaly na celé řadě témat, která měla být na koncilu řešena. Ke

koncilnímu projednávání pak ústřední komise kardinálů vybrala 40 schémat, ale na koncilu bylo nakonec diskutováno pouze o sedmi.[36] Úplné shromáždění všech koncilních otců, kde se diskutovalo o předložených schématech, se nazývalo generální kongregací. Zřízeny byly také čtyři stálé deputace (věcné výbory), každá měla 24 členů. Nejdůležitější byla deputace dogmatická. Tyto výbory měly za úkol formulovat budoucí koncilní dekry, pomocí svých řečníků vysvětlovat texty, odpovídat na námítky a následně přepracovávat texty.[37]

Postup při hlasování byl následující: po skončení diskuze na nějakém textu se konalo předběžné závěrečné hlasování, kdy bylo možno hlasovat „placet“ – ano, „non placet“ – ne a „placet iuxta modum“ – ano s výhradami. Při hlasování „placet iuxta modum“ bylo třeba odevzdat doslovný písemný návrh na změnu textu. Deputace se o návrhu poradila a pokud jej doporučila, předložila text plénu ke schválení, poté byl text revidován a schválen na slavnostním závěrečném hlasování. Při tomto hlasování se dalo hlasovat již jen „placet“ nebo „non placet“.[38]

Slavnostně byl I. vatikánský koncil zahájen v bazilice sv. Petra v Římě 8. prosince 1869. Z 1044 zúčastněných bylo 747 biskupů oprávněno hlasovat. Těsně před koncilem papež narychlo vysvětlil několik biskupů, aby si zajistil potřebnou většinu hlasů. Z přibližně tisíce tehdejších biskupů se koncilu zúčastnily asi dvě třetiny, během koncilu počet účastníků oprávněných hlasovat kolísal mezi šesti a sedmi sty, nejvíce bylo na koncilu přítomno 774 biskupů. Často kritizovaná bývá skutečnost, že mimoitalští katolíci byli reprezentováni pouze 180 biskupy.[39] Na druhou stranu je ale I. vatikánský koncil považován za první skutečně celosvětový koncil, jelikož zde nebyla zastoupena pouze Evropa a Blízký východ, ale i severní a jižní Amerika a misijní oblasti.[40]

První dogmatickou konstitucí, která byla na I. vatikánském koncilu schválena je konstituce o víře *Dei filius*. Byla schválena 24. dubna 1870 většinou hlasů. Tato konstituce se zabývá pravověrností a vztahem víry a rozumu a snaží se najít cestu mezi racionalismem a fideismem.

3.3 Konstituce *Pastor aeternus*

Již v říjnu 1869 předložila přípravná komise schéma *De ecclesia Christi* pojednávající o církvi a vztahu církve a státu a schéma *De Romano Pontifice*, obsahující dvě kapitoly pojednávající o papeži. Otázka neomylnosti však v tomto schématu řešena nebyla. Schéma *De Romano Pontifice* bylo později začleněno do textu *De ecclesia Christi*, čímž vznikl text o církvi *Supremi Pastoris*. 21. ledna 1870 byl tento text rozdán koncilním otcům. Ti se měli prozatím vyjádřit jen k prvním deseti kapitolám, které pojednávaly o církvi jako takové. Koncilní otcové však vznesli hned několik námitek: především chtěli, aby byla zdůrazněna viditelná stránka církve. Další námitkou bylo, že se v textu nemluví o biskupech a koncilu. Proto bylo rozhodnuto, že schéma musí být přepracováno.[41]

Kvůli otázce neomylnosti byli účastníci koncilu od počátku rozděleni na dva nesmiřitelné tábory: v menšině byli odpůrci neomylnosti, k nimž patřila většina biskupů největších evropských diecézí, byli to např. výše zmínění biskupové Felix Dupanloup a Carl Joseph Hefele, odpůrci neomylnosti z Českých zemí byli pražský arcibiskup Schwarzenberg, budějovický biskup Jirsík i litoměřický biskup Wahala. Většina však byla pro papežskou neomylnost (infallibilisté).

Protože papež otázku definování papežské neomylnosti z programu koncilu stáhnul, bylo jen otázkou času, kdy ji začnou infallibilisté prosazovat. Již koncem prosince byla zorganizována podpisová akce, ve které 400 biskupů žádalo papeže, aby byla otázka neomylnosti do projednávání dodatečně zařazena. Protože opozice shromáždila jen 136 podpisů, papež souhlasil.[42] V březnu byla do schématu *Supremi Pastoris* vložena kapitola o papežské neomylnosti a v dubnu byla část týkající se papeže vyňata a projednávána samostatně. Tím se text rozdělil na dvě části. Část zabývající se církví se kvůli předčasnému

ukončení koncilu vůbec neprojednávala. V květnu tedy dostali koncilní otcové k projednání schéma Pastor Aeternus. Schéma obsahovalo čtyři kapitoly: ustanovení papežského primátu, jeho pokračování, povaha a neomylnost.[43]

Diskuze o schématu začaly 9. května 1870. Došlo k mnoha diskuzím i úpravám v textu. Odpůrci neomylnosti upozorňovali na nebezpečí, že vyvýšením primátu papeže dojde k popření účasti biskupů na moci církve. Kardinál Schwarzenberg zdůrazňoval kolegiální povahu biskupského úřadu. Zatímco s předmluvou a prvními dvěma kapitolami nebyly nejmenší problémy a koncilní otcové je schválili během dvou zasedání, ohledně třetí a čtvrté kapitoly se vedly bouřlivé diskuze. Co se týče třetí kapitoly, která pojednává o jurisdikčním primátu papeže, vyvstaly otázky, jak je to s mocí jednotlivých biskupů, má-li papež – podle textu – moc biskupskou, řádnou a bezprostřední. Řečník deputace pro víru biskup Zinelli vše vysvětlil tak, že papež má moc řádnou pouze v mimořádných situacích, čili za mimořádných okolností má právo zasáhnout do každé diecéze. O poslední kapitole se začalo diskutovat 15. června. Hlavní otázkou bylo, zda neomylnost patří celému episkopátu, nebo zda jde o osobní charisma papeže. Nejdůležitějším okamžikem koncilu byla intervence kardinála Guidi, na jehož návrh byl změněn název čtvrté kapitoly: z De Romano Pontificis infallibilitate (neomylnost římského velekněze) na De Romano Pontificis infallibili magisterio (neomylný úřad římského velekněze), čímž byl alespoň částečně splněn požadavek menšiny.[44]

Předběžné hlasování se konalo 13. července. 451 účastníků koncilu hlasovalo „placet“, 88 „non placet“ a 62 „placet iuxta modum“. Tím, že odpůrci neomylnosti hlasovali „non placet“ a ne „placet iuxta modum“, se připravili o možnost do znění textu zasáhnout. Mezi těmi, kteří hlasovali „placet iuxta modum“ byli ale i infallibilisté, kteří nesouhlasili s tím, že bylo menšině učiněno příliš mnoho ústupků. K slavnostnímu závěrečnému hlasování došlo 18. července. V předvečer tohoto hlasování na návrh biskupa Doupanlupa opustilo koncil 55 biskupů, kteří nechtěli veřejně hlasovat proti konstituci. Na závěrečném hlasování tedy 533 přítomných hlasovalo „placet“ a pouze dva „non placet“.[45] Ihned po tomto definování musel být koncil ukončen. 21. července totiž vypukla německo-francouzská válka, papež z bezpečnostních důvodů koncil přerušil a účastníci koncilu z Říma odcestovali.

Konstituce Pastor aeternus tedy vyhlásila dvě sporné otázky, které jsou předmětem diskuze dodnes:

1. Papež vykonává bezprostřední biskupskou pravomoc nad celou církví i nad jednotlivými biskupstvími. Tato pravomoc se týká nejen věcí víry a mravů, ale i disciplíny a řízení církve.

2. Když papež vyhlásí cokoli ex cathedra ve věci víry a mravů, je toto rozhodnutí samo sebou neodvolatelné a neomylné. Není k němu třeba souhlasu církve.[46]

Vyskytují se námitky, že z důvodu přerušení koncilu nebyly definovány doplňující výroky o biskupském úřadu, které by obsahovaly cosi podstatného, co mělo zabránit izolaci papežského primátu. Současný významný profesor církevních dějin Klaus Schatz však tvrdí, že papež i infallibilisté s přerušením koncilu počítali a právě proto byla otázka papežského primátu řešena přednostně. Podle něj navíc na základě připravovaných textů nic neukazuje na to, že by tyto texty měly přinést něco nového.[47]

Ti, kteří koncil předčasně opustili se nakonec výsledkům koncilu podrobili. „*Katolický princip zvítězil nad soukromým úsudkem.*“ [48] Vznik Starokatolické církve se později opíral především o profesory teologických fakult.

4 Starokatolická církev 4.1 Vznik Starokatolické církve

Především v Německu byla skupina proti vyhlášené papežské neomylnosti velmi silná. 14. srpna 1870 uspořádali v Königswinteru katoličtí profesori teologie z bonnské univerzity protestní shromáždění, na němž došlo k útokům proti závěrům vatikánského koncilu. Významnější bylo shromáždění 27. srpna v Norimberku, jehož se zúčastnili nejen teologičtí

profesoři, ale i kněží a laici. Vedoucí úlohu zde kromě Ignaze von Dölíngera měli vratislavský profesor Joseph Hubert Reinkens a pražský univerzitní kanonista Johann Friedrich von Schulte. Shromáždění se rozhodlo závěry I. vatikánského koncilu neuznat a Ignaz von Dölínger prohlásil, že stará katolická církev byla koncilem změněna ve své podstatě. Tím byl započat boj o starokatolickou církev. Mnozí účastníci tohoto shromáždění, především profesori z univerzit v Bonnu, Vratislavi, Mnichově a Braunsberku, byli poté, co se na žádost svých biskupů odmítli podříditi výsledkům koncilu, z církve exkomunikováni.[49] Starokatolíci vlastně nikdy netoužili po rozkolu s Římskokatolickou církví, exkomunikací k tomu však byli donuceni, přesto se nepřestali považovat za členy jednotné církve. A když později formulovali vlastní církevní zřízení, snažili se vyvarovat toho, aby se Římskokatolické církvi příliš vzdálili.[50]

22. – 24. září 1871 se v Mnichově konal I. všeobecný starokatolický kongres. Zde bylo dohodnuto pět tezí, které se postupně vyvíjely a prohlubovaly: 1. zůstat ve staré katolické víře a tradici, to znamená nepřijmout dogma o neomylnosti papeže; 2. papežský primát je uznáván pouze pro nerozdělenou církev, tj. tak, jak tomu bylo před rokem 1870; 3. katolickou církev je nutno zreformovat, přiznává se spojení s utrechtskou církví a jejím arcibiskupem, jelikož právě tato církev se od Říma oddělila již počátkem 18. století; rovněž byla vyslovena naděje na spojení s církví pravoslavnou; 4. péče o získávání a vzdělávání vlastních kněží, kteří budou řádně svěceni utrechtským biskupem; 5. zachování občanské svobody a konstatování, že za neutěšený stav římské církve může především jezuitský řád.[51] Dále se diskutovalo o požadavcích na zrušení celibátu a zpovědi, povolení civilního sňatku a němčiny při bohoslužbách.[52]

Přelomovým byl II. starokatolický kongres, který se konal v září 1872 v Kolíně nad Rýnem. Tento kongres již přijal oficiální název Starokatolická církev. Zde bylo přijato rozhodnutí zvolit si vlastního biskupa. K volbě došlo 4. června 1873 v chrámu sv. Pantaleona v Kolíně nad Rýnem, biskupem byl zvolen vratislavský profesor teologie Johann Hubert Reinkens. Apoštolskou poslušnost získal z rukou biskupa Heynkampa z Deventeru. Sídlem biskupů se stal Bonn. III. starokatolický kongres se konal 12. – 14. září 1873 v Kostnici. Tento kongres projednával především církevní zřízení, církevní a synodální řád. Nejvyšším orgánem diecéze se stala synoda, na které měli být zastoupeni kněží i laičtí zástupci jednotlivých náboženských obcí. V květnu 1874 se konala první starokatolická synoda, která se prohlásila za nejvyšší orgán Starokatolické církve. Synoda rozhodla nahradit latinu při mši mateřským jazykem, bylo rozhodnuto zrušit ušní zpověď a postní praxi. Diskutovala se také otázka celibátu. IV. starokatolický kongres se konal 6. – 7. září 1874 ve Freiburgu. Bylo zde projednáváno, nakolik je možné udržet jednotu s Římem, bylo ale jasné, že soulad nalézt nelze. Naopak, bylo přijato stanovisko, které odmítlo dogma o neposkrvněném početí Panny Marie vyhlášené papežem Piem IX. roku 1854. Druhá starokatolická synoda se konala v červnu 1875 v Bonnu. Synoda omezila počet církevních svátků a některým navrátila jejich původní význam. Na třetí synodě konané v červnu roku 1876 v Bonnu byla řešena otázka zrušení celibátu. Tohoto jednání se zúčastnil i profesor Dölínger. Ten byl proti zrušení celibátu, jež považoval za kněžskou oběť. Naopak profesor Schulte zdůrazňoval, že celibát nelze z Písma svatého odůvodnit. Tato otázka nebyla vyřešena ani na V. starokatolickém kongresu, který se konal 22. září 1876 ve Vratislavi. Čtvrtá synoda se konala v květnu 1877 v Bonnu. Byla zavedena veřejná zpověď a ustanoveny vzpomínky na zesnulé při mši. Jelikož si Pius IX. uvědomoval, že mnoho kněží i biskupů přijímá nové dogma jen velmi formálně, vydal v lednu 1877 bulu, která od katolického duchovenstva vyžadovala přísahu, že vatikánské dekry budou přijímat celým srdcem, nikoli jen formálně. VI. starokatolický kongres konaný ve dnech 28. – 29. září 1877 v Mohuči proti této bule protestoval. Otázka celibátu byla řešena a vyřešena na páté synodě v Bonnu v červnu 1878, 75 hlasů bylo pro jeho

zrušení, 22 hlasů proti. Protože výsledky hlasování nedopadly jednoznačně, synoda prohlásila celibát za dobrovolný.[53]

Německé starokatolické hnutí se záhy začalo rozšiřovat po celé Evropě. V 70. letech vznikají starokatolické obce ve Francii, v Itálii, ve Švýcarsku. Na počátku 20. století vznikla Starokatolická církev v Anglii.[54] Časem vyvstala otázka, zda by se starokatolická společenství neměla nějak navenek sjednotit. K sjednocení došlo v září 1889 v Utrechtu. Byla přijata deklarace, ve které starokatolíci odmítli vše, co podle jejich názoru nesouhlasí s učením staré nerozdělené církve.[55] Na tomto základě stojí společenství starokatolických církví: Utrechtská unie, jejímž orgánem je mezinárodní starokatolická biskupská konference, která se schází každé dva roky. Bylo určeno, že prezidentem této konference bude vždy utrechtský arcibiskup.[56]

Jednotícím činitelem starokatolických obcí se Nizozemská církev stala z toho důvodu, že vznikla již na počátku 18. století, dávno před vyhlášením papežské neomylnosti. Konflikt mezi Římem a nizozemskou církví vznikl na počátku 18. století, kdy byli tehdejší apoštolští vikáři Římem nařčeni z jansenismu, který byl v té době v Nizozemí velmi rozšířen. Když roku 1705 zemřel utrechtský arcibiskup, Řím nejmenoval nástupce a do roku 1853 byla nizozemská církev dle Říma spravována papežskými nuncií. S tím se holandští katolíci nechtěli smířit a v roce 1723 byl utrechtskou kapitulou novým biskupem zvolen Cornelius Steenoven. Kapitula se obrátila na Řím, s žádostí o uznání volby a povolení kněžského svěcení. Řím odmítl volbu uznat a kněžské svěcení nepovolil, jelikož byl Steenoven podezřelý z jansenismu. Nový biskup byl vysvěcen v Nizozemí žijícím biskupem francouzským Dominikem Varletem, který byl také jansenisticky orientován. Ten pak vysvětil ještě několik dalších Steenovenových nástupců. Biskupské svěcení pak bylo předáváno dál. Až do roku 1870 byla tato svěcení sdělována do Říma, Řím odpovídal exkomunikací.[57]

4.2 Zřízení starokatolických církví

Církev má zřízení episkopálně-synodální. Episkopalita spočívá v zachování biskupského úřadu a jeho respektování. Je zachována apoštolská posloupnost. Biskupovi náleží plná moc kněžská a má nad církví nejvyšší moc zákonodárnou, správní i soudní. Je volen synodou na doživotí. Ve věcech správy církve je biskup vázán rozhodnutím synody. Nejvyšším správním orgánem církve je synoda, sbor kněží a volených zástupců obcí. Synoda má konečné slovo ve věcech správních a bohoslužebných, organizačních, ekonomických, osobních a kázeňských. Synoda volí synodní radu, kterou tvoří 4 duchovní a 5 laiků. Synodní rada se podílí na správě církve a jejího majetku. Pokud daná církev nemá biskupa, synodní rada ustanoví administrátora.[58] Tomuto uspořádání pak odpovídá i struktura farností. Místní církev spravuje farář spolu s farní radou. Farář je v otázkách duchovních zodpovědný pouze biskupovi, v otázkách správních podléhá rozhodnutí farní rady.[59]

4.3 Starokatolická věrouka a liturgika

Starokatolíci ze své věrouky odstranili odpustky, uctívání svatých a obrazů, bylo zamítnuto vzývání svatých, jelikož pro starokatolíky je jediným prostředníkem mezi Bohem a člověkem Kristus. Dále byly odstraněny prosebné průvody a poutě, půst, celibát a ušní zpověď.[60] Dále starokatolická teologie odmítá rovnost mezi Písmem a tradicí, jak to bylo stanoveno na Tridentském koncilu. Podle starokatolíků stojí Písmo nad tradicí a tradice má význam jen tehdy, vysvětluje-li Písmo. Starokatolíci plně uznávají tradici prvního tisíciletí (Nejvyšší učitelskou autoritu církev přisuzuje ekumenickým koncilům. Těch bylo sedm: I. Nicejský r. 325, I. Konstantinopolský r. 381, Efezský r. 431, Chalcedonský r. 451, II. Konstantinopolský r. 553, III. Konstantinopolský r. 680-681, II. Nicejský r. 787).[61] Rozdíl mezi římskokatolictvím a starokatolictvím je také v pojetí Panny Marie. Starokatolická církev odmítá účast Matky boží na díle vykoupení, dále odmítá dogma o neposkrvněném početí

Panny Marie z roku 1854 a dogma o Nanebevstoupení Panny Marie z roku 1950, s tím, že toto není v Písmu a je v rozporu s učením církve v prvním tisíciletí.[62]

Starokatolická církev uznává všech sedm svátostí. Nejdůležitějšími jsou křest a Večeře Páně. Svátost oltářní je považována za střed bohoslužby, je odmítnuto římskokatolické učení o transsubstanciaci, ve svátosti oltářní se pro starokatolíky reálně zpřítomňuje Kristus. Přijímá se podobojí, do svátostí a později do liturgie byl zaveden národní jazyk.[63]

4.4 Závěr

Starokatolíci tedy zpočátku netoužili po odtrhnutí se od Říma a při formulování svých stanovisek se snažili zachovat určitou jednotu s Římskokatolickou církví. Tato snaha však vzala za své především po odmítnutí univerzálního papežského primátu, transsubstanciace, ušní zpovědi a dobrovolného celibátu. V mnohém se pak přiblížili protestantským církvím. Jejich naděje, že na svou stranu přivedou velkou část katolické církve se nesplnily a ve své historii nikdy nebyli příliš početnou skupinou. Starokatolíci se od počátku snažili o ekumenický dialog a byli otevření novým myšlenkám a modernismu. Římskokatolická církev se k podobné reformě přiblížila až během druhého vatikánského koncilu (1962-65).

Snaha starokatolíků o neuzavření se současné společnosti a reagovat na aktuální problémy je asi nejvíc patrná ze závěrů řádné synody Starokatolické církve Rakouska, která se konala v říjnu 1997. Na této synodě bylo přijato prohlášení, které uznává homosexualitu jako skutečnost stvoření a za možné považuje i požehnání homosexuálním svazkům (nikoli udělení svátosti manželské, ta je možná jen pro svazky heterosexuální). Na této synodě také bylo umožněno udělování kněžských svěcení ženám.[64] Tolerantně se starokatolická církev staví také k otázce antikoncepce a potratu. Dá se tedy říci, že pro současného člověka je starokatolická církev přijatelnou alternativou vůči církvi římskokatolické.

5 Použitá literatura 5.1 Tištěné publikace

COULOMBE, Charles A. *Náměstkové Kristovi: životopisy papežů*. Praha: BB art, 2004. ISBN 80-7341-374-4

DEMME, Hans Josef. *Starokatolictví v rakouském mocnářství*. Přeložil Josef König. Studijní texty Starokatolické církve. Praha, 1998

FILIPI, Pavel. *Křesťanstvo: historie, statistika, charakteristika křesťanských církví*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2001. ISBN 80-85959-80-1

FISCHER, Heinz-Joachim. *Dějiny papežů: Analýza současného stavu církve*. Olomouc: Fontána, 2005. ISBN 80-7336-220-1

FRANZEN, August. *Malé církevní dějiny*. Praha: Zvon, české katolické nakladatelství, 1992. ISBN 80-7113-008-7

GELMI, Josef. *Papežové: od svatého Petra po Jana Pavla II*. Praha: Mladá Fronta, 1994. ISBN 80-204-0457-0

HEJBALOVÁ, Markéta. *Návraty ke kořenům křesťanství (Alternativní katolicismus a starokatolictví)*. Diplomová práce. Studijní texty Starokatolické církve v České republice. Praha, 1996

KAISEROVÁ, Kristina. *Konfesní myšlení českých Němců v 19. a počátkem 20. století*. Úvaly u Prahy: Ve Stráni, 2003. ISBN 80-903319-0-4

KELLY, James N. *Pápeži dvou tisícročí: od sv. Petra po Jána Pavla II*. Bratislava: Roal, 1994. ISBN 80-88706-00-9

KOLÁČEK, Karel. *Vznik a vývoj starokatolického hnutí na území severních Čech do roku 1946*. Brno: L. Marek, 2006. ISBN 80-86263-80-0

KOWALSKI, Jan Wierusz. *Encyklopedie papežství*. Praha: Academia, 1994. ISBN 80-200-0191-3

KUBALÍK, Josef. *Křesťanské církve v naší vlasti*. Brno: Česká katolická charita, 1987

KÜNG, Hans. *Malé dějiny katolické církve*. Brno : Barrister & Principal, Praha: Vyšehrad; 2005. ISBN 80-86598-25-X; ISBN 80-7021-770-7

MAXWELL-STUART, P. G. *Papežové: Život a vláda. Od svatého Petra k Janu Pavlu II*. Praha: Svoboda, 1998. ISBN 80-902300-3-2

PAVELKOVÁ, Martina. Dogma o papežském primátu o neomylnosti na I. vatikánském koncilu. In SKALICKÝ, Karel a spolupracovníci. *Dokumenty prvního vatikánského koncilu*. Praha: Krystal OP, 2006. s. 39-56. ISBN 80-85929-85-6

PETROSILLO, Piero. *Křesťanství od A do Z*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998. ISBN 80-7192-365-6

SCHATZ, Klaus. Primát a kolegiálnost. Historický nástin jejich vzájemných vztahů. In HANUŠ, Jiří (ed.). *První sněm celosvětové církve: první vatikánský koncil 1869 – 1870*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2001(a). s. 10-30. ISBN 80-59959-79-80

SCHATZ, Klaus. První koncil celosvětové církve: rozhovor s Klausem Schatzem. In HANUŠ, Jiří (ed.). *První sněm celosvětové církve: první vatikánský koncil 1869 – 1870*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2001(c). s. 109-116. ISBN 80-59959-79-80

SVOBODA, Rudolf. První vatikánský koncil (1869-1870). In SKALICKÝ, Karel a spolupracovníci. *Dokumenty prvního vatikánského koncilu*. Praha: Krystal OP, 2006. s. 5-17. ISBN 80-85929-85-6

ŠEBEK, Jaroslav. Malé zamyšlení nad textem K. Schatze. In HANUŠ, Jiří (ed.). *První sněm celosvětové církve: první vatikánský koncil 1869 – 1870*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2001. s. 46-50. ISBN 80-59959-79-80

Encyklika „Quanta cura“ papeže Pia IX. z 8. 12. 1864; Podle dodatku v knize Syllabus Jeho Svatosti Pia IX., Jan Brázda, Praha, 1891

Syllabus Pia IX. obsahující hlavní bludy naší doby; Podle: Dr.Konstantin Miklík CSSR, Kritické studium, Tasov 1947

Pastor aeternus, Svatosvatého oekumenického sněmu Vatikánského slaveného papežem Piem IX. První dogmatická konstituce o Církvi Christově. Přeložil Antonín Ludvík Stříž.

Mnichovské prohlášení k svatodušním svátkům. In Starokatolická církev, biskupský ordinariát a synodní rada Starokatolické církve v ČR. Praha. 2002, s. 22-24

Utrechtská deklarace starokatolických biskupů ze dne 24. 9. 1889. In Starokatolická církev, biskupský ordinariát a synodní rada Starokatolické církve v ČR. Praha. 2002, s. 25-27

Závěry řádné synody Starokatolické církve Rakouska, 17.-19.10.1997

5.2 Internetové zdroje

Základy víry. Starokatolická církev v České republice. [cit. 2006-12-14]. Dostupné z:

Církevní zřízení. Starokatolická církev v České republice. [cit. 2006-12-14]. Dostupné

z:

[1] KÜNG, Hans. *Malé dějiny katolické církve*. 2005; s. 104

[2] FRANZEN, August. *Malé církevní dějiny*. 1992; s. 243-244

[3] ŠEBEK, Jaroslav. Malé zamyšlení nad textem K. Schatze. In HANUŠ, Jiří (ed.). *První sněm celosvětové církve: první vatikánský koncil 1869 – 1870*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2001; s. 46-47

[4] FISCHER, Heinz-Joachim. *Dějiny papežů: Analýza současného stavu církve*. Olomouc: Fontána, 2005; s. 62

[5] KELLY, James N. *Pápeži dvou tisíc let: od sv. Petra po Jána Pavla II*. 1994; s. 250-251

[6] COULOMBE, Charles A.: *Náměstkové Kristovi: životopisy papežů*. 2004; s. 430-431

- [7] KOWALSKI, Jan Wierusz. Encyklopedie papežství. 1994; s. 148
- [8] GELMI, Josef. Papežové: od svatého Petra po Jana Pavla II. 1994; s. 239
- [9] GELMI; s. 240
- [10] GELMI; s. 240
- [11] KOWALSKI, s. 251
- [12] GELMI; s. 241
- [13] KELLY; s. 251
- [14] KELLY; s. 251
- [15] GELMI; s. 242-243
- [16] KELLY; s. 251
- [17] COULOMBE; s. 433
- [18] GELMI; s. 245-246; COULOMBE; s. 433
- [19] PETROSILLO, Piero. Křesťanství od A do Z, 1998; s. 44
- [20] FRANZEN; s. 249
- [21] FRANZEN; s. 249
- [22] KÜNG; s. 110
- [23] KÜNG; s. 111
- [24] Encyklika „Quanta cura“ papeže Pia IX. z 8. 12. 1864; Podle dodatku v knize Syllabus Jeho Svatosti Pia IX., Jan Brázda, Praha, 1891
- [25] Jedná se o encykliku „Qui pluribus“ z 9.11.1846, alokuci „Quibus quantisque“ z 20.4.1849, encykliku „Nostis et nobiscum“ z 8.12.1849, alokuci „Singlulari quadam“ z 9.12.1854 a encykliku „Quanto conficiamur“ z 10.8.1863
- [26] Syllabus Pia IX. obsahující hlavní bludy naší doby; Podle: Dr.Konstantin Miklík CSSR, Kritické studium, Tasov 1947
- [27] FRANZEN; s. 249
- [28] FRANZEN; s. 249
- [29] 65 z 96 konzultorů bylo italského původu nebo stálo na přísně kuriálních pozicích, jen 31 konzultorů bylo z ostatních zemí. HEJBALOVÁ, M. Návraty ke kořenům křesťanství (Alternativní katolicismus a starokatolicství). Diplomová práce. Studijní texty Starokatolické církve v České republice. Praha, 1996; s. 19
- [30] SVOBODA, R. První vatikánský koncil (1869-1870). In SKALICKÝ, Karel a spolupracovníci. Dokumenty prvního vatikánského koncilu. 2006; s. 11
- [31] KOLÁČEK, K. Vznik a vývoj starokatolického hnutí na území severních Čech do roku 1946. 2006; s. 20-21
- [32] KOLÁČEK; s. 20-21
- [33] KÜNG; s. 113
- [34] FRANZEN; s. 251
- [35] KOLÁČEK; s. 20
- [36] HEJBALOVÁ; s. 19
- [37] SCHATZ, K. První koncil celosvětové církve: rozhovor s Klausem Schatzem. In HANUŠ, Jiří (ed.). První sněm celosvětové církve: první vatikánský koncil 1869 – 1870. 2001(c), s. 111-112
- [38] SCHATZ. 2001(c); s. 111-112
- [39] KOLÁČEK; s. 20
- [40] SCHATZ. 2001(c); s. 109
- [41] PAVELKOVÁ, Martina. Dogma o papežském primátu o neomylnosti na I. vatikánském koncilu. In SKALICKÝ, Karel a spolupracovníci. Dokumenty prvního vatikánského koncilu. 2006; s. 42-43
- [42] FRANZEN; s. 253

- [43] PAVELKOVÁ; s. 44
- [44] PAVELKOVÁ; s. 47
- [45] HEJBALOVÁ; s. 21; Prvním z nich byl jihoitalský biskup Aloisio Ricci, který byl původně pro formulování papežské neomylnosti, později se přidal na stranu menšiny. Pravděpodobně nebyl informován o tom, že se odpůrci papežské neomylnosti rozhodli zdržet hlasování. Druhým byl biskup Fitzgerald z USA, který patřil k odpůrcům neomylnosti od počátku. Podle některých svědků řekl prý: „nunc placet“ (nyní souhlasím) a bylo mu špatně rozumět: PAVELKOVÁ; s. 47
- [46] Pastor aeternus, Svatosvatého oekumenického sněmu Vatikánského slaveného papežem Piem IX. První dogmatická konstituce o Církvi Christově. Přeložil Antonín Ludvík Stríž.
- [47] SCHATZ, Klaus. Primát a kolegialita. Historický nástin jejich vzájemných vztahů. In HANUŠ, Jiří (ed.). První sněm celosvětové církve: první vatikánský koncil 1869 – 1870. 2001(a); s. 25
- [48] FRANZEN; s. 253
- [49] FRANZEN; s. 254; HEJBALOVÁ; s. 22-23
- [50] KOLÁČEK; s. 29
- [51] Mnichovské prohlášení k svatodušním svátkům. In Starokatolická církev, biskupský ordinariát a synodní rada Starokatolické církve v ČR. Praha. 2002, s. 22-24
- [52] KAISEROVÁ, Kristina. Konfesní myšlení českých Němců v 19. a počátkem 20. století. 2003; s. 26
- [53] KOLÁČEK; s. 31-33; HEJBALOVÁ; s. 22-25
- [54] KOLÁČEK; s. 34
- [55] Utrechtská deklarace starokatolických biskupů ze dne 24. 9. 1889. In Starokatolická církev, biskupský ordinariát a synodní rada Starokatolické církve v ČR. Praha. 2002, s. 25-27
- [56] HEJBALOVÁ; s. 27-28
- [57] HEJBALOVÁ, s. 10-11
- [58] <http://www.starokatolici.cz/zrizeni.html> (2006-12-14)
- [59] HEJBALOVÁ; s. 32
- [60] KUBALÍK, Josef. Křesťanské církve v naší vlasti. 1987; s. 50
- [61] <http://www.starokatolici.cz/zakladyviry.html> (2006-12-14)
- [62] HEJBALOVÁ; s. 30-31
- [63] HEJBALOVÁ; s. 32
- [64] Závěry řádné synody Starokatolické církve Rakouska, 17.-19.10.1997

PROCES DENOMINALIZACE Příklad Mormonů

Zdeněk Vojtíšek
Katedra Filozofie FF ZČU

Abstract

In this article the process of denominationalization (reduction of tension between the main society and the new religious society) is described. As an illustrative example the Mormon Church and its development were used.

Úvod

Náboženská společnost mormonů[1] (Církev Ježíše Krista Svatých posledních dnů[2]) může sloužit jako velmi názorný příklad postupného snižování napětí mezi novým náboženským hnutím a většinovou společností. Díky tomuto snižování napětí (procesu denominalizace) se mormoni během jednoho a půl století změnili z odmítaného a pronásledovaného nového náboženského hnutí v respektovanou denominaci. V této přednášce je stručně popsán proces denominalizace mormonské náboženské společnosti a na příkladech ukázána jeho zákonitost.

Nové náboženské hnutí

Novým náboženským hnutím[3] rozumíme skupinu lidí, spojených společnou ideou spasení,[4] která je v jejich kulturním a náboženském prostředí nová. Z této novosti vyplývá protestní zaměření[5] nového náboženského hnutí a jeho napětí s okolní společností.[6] Napětí může dosáhnout takového stupně, že se většinová společnost distancuje od nového náboženského hnutí dehonestující nálepkou „sekta“. Nové náboženské hnutí je ve společnosti nový tak dlouho, dokud existuje napětí mezi ním a většinovou společností. Slovo „nový“ tak nevyjadřuje pouze časový aspekt, ale v tomto pojmu se stává též synonymem pro „nezačleněný“, „nerespektovaný“ či „společensky neakceptovaný“.

Proces denominalizace

Ať je míra napětí v počátcích nového náboženského hnutí jakkoli vysoká, je možné předpokládat, že – pokud nové náboženské hnutí samo nezanikne - s přibývajícím časem bude klesat.[7] Rychlost snižování počátečního napětí záleží na mnoha okolnostech, ale z dlouhodobého hlediska je nevyhnutelné. Výjimečně a dočasně ovšem může být napětí i zvyšováno, ve velmi výjimečných případech takové zvýšení může skončit i tragickým zánikem hnutí. Na procesu snižování napětí se podílejí nejen změny, jimiž nové náboženské hnutí prochází, ale i změny, jimiž prochází většinová společnost. Vývoj nového náboženského hnutí a vývoj většinové společnosti směřují k minimalizaci napětí.

V určitém bodě tohoto vývoje většinová společnost opouští označení „sekta“ - zpravidla to bývá tehdy, když nové náboženské hnutí již definitivně rezignuje na zdůrazňování své

jedinečnosti a na svůj protestní postoj. Tím se zařadí do rámce stávajícího náboženského spektra a stane se jednou ze „starých“ cest spasení. V pluralitním prostředí[8] tak přechází z postavení nového náboženského hnutí do postavení denominace. Proces, při němž postupně klesá napětí mezi novým náboženským hnutím a většinovou společností a při němž se nové náboženské hnutí postupně ocitá v postavení denominace, je nazýván – jak bylo už v úvodu připomenuto – procesem denominalizace.

Denominace

Denominací rozumíme tu náboženskou instituci, která je akceptována většinovou společností, a která zároveň toleruje[9] jiné denominace. Existence denominace je tedy podmíněna existencí nábožensky pluralitní společnosti.[10] Ačkoli první denominace vznikly v rámci křesťanství, tento pojem není omezen na náboženské skupiny v rámci tohoto náboženství. Pokud tedy používáme pro současnou mormonskou náboženskou společnost pojem „denominace“, neznamená to, že se vyjadřujeme k tomu, zda ji považujeme za součást křesťanstva.

1. ohniska napětí mezi mormony a americkou společností mezi lety 1830 a 1844

Není mnoho příkladů v náboženské historii lidstva, kde by napětí mezi novým náboženským hnutím a většinovou společností dosáhlo takového stupně, jako tomu bylo v případě mormonů. Není nic zvláštního na tom, že toto napětí vzniklo již při samém vzniku této náboženské společnosti roku 1830. Mimořádná je ovšem eskalace tohoto napětí v následujících letech až do vrcholu v letech 1844-1847. Odpor americké společnosti proti mormonům byl tehdy tak velký, že zakladatel a vůdce tohoto nového náboženského hnutí byl spolu se svým bratrem zabit. Tehdy začalo být zcela zřetelné, že se vztahy mezi mormony a většinovou společností natolik vyhrotily, že mormonská komunita nemůže uprostřed ostatních Američanů nadále žít. Proto se mormoni rozhodli k radikálnímu řešení a tuto americkou společnost roku 1847 opustili. - V následující části přednášky budeme zkoumat jednotlivá ohniska napětí, která v polovině 19. století k tomuto radikálnímu rozchodu vedla.

a. Zjevení a jeho přijetí

Již sám způsob, jakým se mormonská idea spasení objevila, polarizoval lidi, kteří s ní přišli do styku, do značně protichůdných stanovisek. Mormonismus byl od počátku prezentován jako jediné pravé křesťanské učení, které bylo zjeveno v posledním čase před druhým Kristovým příchodem proto, aby jeho prostřednictvím byla obnovena křesťanská církev. Všechny křesťanské denominace, které tehdy společně působily v americké společnosti, byly viděny jako důsledek „velkého odpadnutí“ církve,[11] k němuž došlo brzy po době prvních apoštolů.[12] Tato výlučnost byla lákavá pro první mormony, ale zároveň vzbudila prudký odpor etablovaných denominací.

Tuto ideu navíc přinesl mladík Joseph Smith,[13] který byl známý svým barvitým vyprávěním fantastických historek a který příležitostně působil jako hledač pokladů.[14] Důvěryhodnost jeho nálezů zlatých desek, popsaných egyptskými hieroglyfy, byla velmi brzy veřejností zpochybňována, takže existence desek musela být podepřena dvěma svědectvími, která se dodnes tisknou v každé Knize Mormon.[15] Zpochybněn byl i Josephův překlad pomocí kaménků Urim a Thummim ze staroegyptštiny do archaické angličtiny,[16] a to poprvé ještě před vydáním Knihy Mormon.[17]

b. Obsah zjevení

Kniha Mormon popisuje údajnou historii izraelských kmenů na americkém kontinentu a činí z tohoto kontinentu místo nejdůležitějších událostí náboženských dějin světa (Kristovo zjevení po zmrtvýchvstání a založení pravé církve,[18] místo očekávaného druhého Kristova příchodu apod.). Tento pokus o doplnění americké historie, jejíž absence byla zvláště v první polovině 19. století bolestně pociťována, jistě sehrál pro mnoho Američanů roli srovnatelnou s rolí tzv. Rukopisů v přibližně téže době v Čechách. Na druhou stranu ovšem tyto teorie již tehdy působily značně nevěrohodně.

Další odpor byl u většinově protestantské společnosti s vyvolán radikálním přeznačením biblické historie s využitím známých biblických příběhů (např. příběhy o Nefim a jeho synech[19] a bratru Jaredově[20] silně připomínají příběh Noeho a jeho rodiny; muž jménem Noe je ovšem v Knize Mormon hříšným králem, pronásledujícím pravou americkou církev,[21] Kristus má po svém zmrtvýchvstání v Americe dvanáct učedníků[22] apod.). Pro křesťany byly navíc těžko přijatelné i jiné příběhy – např. v jednom Duch Svatý nabádá k vraždě.[23]

O bibli jako takové pro mormona platí, že slovem Božím je jen tehdy, „pokud je správně přeložena“.[24] Některé části[25] proto Joseph Smith raději sám přeložil anebo si vyžádal přímou boží odpověď, co znamenají.[26] V praxi je tedy bible nejméně autoritativním[27] ze všech kanonických spisů mormonské náboženské společnosti (kromě bible je za tzv. standardní díla považována Kniha Mormon, Kniha nauk a smluv a Drahocenná perla), neboť na místech, která by odporovala mormonskému učení, nebyla „správně přeložena“.

Ještě více nepřijatelné pro křesťanské sousedy mormonů byla Smithova zjevení o Bohu, která znamenají odklon od křesťanské tradice k polyteismu. Pohoršení budila doktrína o Bohu-Otci i o Ježíšovi jako o osobách, které mají tělo z masa a krve,[28] a zvláště doktrína o třech nebeských královstvích, která zaslibuje pravověrným mormonům stát se bohem[29] tak, jako byl Bůh biblické tradice kdysi člověkem. Není třeba zdůrazňovat, do jak vysokého napětí se svým nemormonským okolím se mormoni kvůli takovým a dalším doktrínám dostávali.

c. Projevy entusiasmu

Napětí s protestantským a často společensky lépe situovaným okolím vyvolávalo též silně přesvědčení mormonů o jejich zvláštním postavení jako příslušníků obnovené církve. Téměř každý pokřtěný mormon navíc velmi brzy získal tzv. áronovské kněžství a s ním spojené přesvědčení o vlastním vyšším společenském statutu. Výjimečnost jejich postavení mormonům potvrzovala i znamení, která považovali za projevy vyjití Ducha svatého na „konci časů“. Jednalo se především o glosolálii (dar modlitby v neznámých jazycích), schopnost uzdravování, rozlišování dobrých a zlých duchů, vidění do budoucnosti, schopnost přijímání nejrůznějších zjevení a prorockví.[30] Přímý styk s Bohem se projevoval i zvláštním pocitem mormonů (tzv. pálením v hrudi),[31] které znamenalo, že mormonova myšlenka je správná.

Zvláště prorockví dosáhlo mezi mormony zvláštního významu, což dokresluje i skutečnost, že první církevní učiliště mormonů bylo nazváno Škola proroků.[32] Za nejvyššího proroka byl samozřejmě považován zakladatel Joseph Smith. Již v roce 1830 (ani ne půl roku po oficiálním založení mormonské náboženské společnosti) ale vystoupil jiný mormon - Hiram Page - s nárokem na boží zjevení, jehož se mu dostalo také prostřednictvím zvláštního kamene.[33] Krizi se však Smithovi podařilo překonat a Hiruma Page dovést k pokání a k uznání Josephovy prorocké nadřazenosti. Další krize následkem vystoupení jiných „zjevovatelů“ nastala příštího roku v Kirtlandu.[34] Aby se podobným událostem napříště

zabránilo, byla formulována zásada, která je pregnančně vyjádřena v jednom z dětských výukových materiálů: „Pouze jeden muž dostává zjevení pro Církev. Tímto mužem je předseda Církve. Je to vůdce Církve. Je to Boží prorok. Členové Církve mají proroka poslouchat.“[35] Smithova proroctví po roce 1830 (tedy po roce vydání Knihy Mormon) byla dále postupně vydávána – poprvé vyšla v Knize nauk a smluv v Kirtlandu roku 1835.

Entusiasmus prvních mormonů ukazuje i jejich ochota následovat proroka do míst, která Joseph Smith určil jako místa „shromáždění svatých“ – v roce 1831 z oblasti kolem Colesville, N. Y., nejprve do Kirtlandu ve státě Ohio[36] a poté, co se ukázalo, že pro tyto přistěhovalce není k dispozici dostatek půdy, na místo nazvané Sion o tisíc mil dále na západě.[37] Tam v kraji Jackson ve státě Missouri, nazývaném „země Sionu“ blízko města Independence, měl být postaven chrám.

V Missouri se také uskutečnil pokus o společné vlastnictví. Zatímco kirtlandští mormoni prováděli bankovní experiment, Joseph Smith s boží autoritou vyhlášoval v roce 1832 v Sionu Zákon požehnání. Ten spočíval v majetkové rovnosti a rovném přístupu ke společnému vlastnictví.[38] Všechny majetek byl odevzdáván biskupovi, který ho svěřoval zpět jednotlivým rodinám, aby z něho každoročně vydávali počet a přebytky odevzdávali chudým. Zákon platil do roku 1838, kdy byl vystřídán zjevením o placení desátků.[39]

d. Apokalyptická očekávání

Samostatnou kapitolou jsou proroctví Josepha Smitha, která se týkají blízkého druhého Kristova příchodu a katastrof, které ho budou provázet.[40] Smith své následovníky nenechává na pochybách, že „veliký den Páně je velmi blízko“:[41] že nastane boží soud, po němž bude před posledním vystoupením Satana boží lid vládnout po tisíc let.[42] Blízkost „dne Páně“ měla být podtržena i Smithovým proroctvím[43] ze závěru roku 1832 o rozšíření vzpoury, k níž došlo v listopadu téhož roku v Jižní Karolíně.[44] Tato vzpoura měla přerůst do války mnoha národů, včetně Velké Británie, a měla skončit „smrtí a zbědováním mnohých duší“.[45] Vědomí, že žijí v posledním čase před druhým Kristovým příchodem, vedlo mormony k radikálním postojům, které vyhrocovaly jejich vztah s většinovou společností.

e. Uzavřenost a tajné obřady

Je těžko říci, zda příčinou napětí mezi mormony a jejich okolím se stalo utajování a uzavřenost mormonské společnosti, nebo zda utajování a uzavřenost byly reakcí na nepřátelské projevy, s nimiž se první mormoni setkávali. V každém případě bylo tímto způsobem napětí ještě zvyšováno. Typickým příkladem zvýšení napětí kvůli utajovaným doktrínám jsou události, které bezprostředně předcházely lynčování a smrti Josepha Smitha. V těchto událostech hrálo hlavní roli vynesení tajného mormonského učení o polygamii (tzv. plurálním manželství) na veřejnost[46] roku 1844. Toto učení bylo Smithovi zjeveno roku 1843.[47] Smith je ihned v tajnosti předal mormonům, ale nemormonské veřejnosti bylo oficiálně sděleno až za Smithova nástupce Younga roku 1852.[48]

Ke zvýšení napětí ve 40. letech 19. století velmi přispělo i zavedení mormonských chrámových obřadů roku 1842, nepřístupných veřejnosti. Tyto obřady vyvolávaly mezi nemormony řadu dohadů a spekulací. Joseph Smith si navíc znepřátelil vlivnou skupinu svobodných zednářů v Nauvoo, do jejichž lóže se krátce předtím přihlásil, tím, že pro mormonské obřady převzal mnoho symbolických prvků z obřadů zednářských.[49]

f. Politické ambice

Napětí mezi mormonským novým náboženským hnutím a ostatními Američany zvyšovaly politické a mocenské ambice mormonů. Samostatnou kapitolou by byly ambice samotného

Josepha Smitha, který např. v roce 1844 kandidoval i na prezidenta Spojených států.[50] Nepodařilo se mu ale zvládnout ani roli starosty města Nauvoo, k níž se propracoval po mocenském boji a vážné roztržce mezi mormonskými obyvateli tohoto města v roce 1842. Zneužití jeho pozice starosty ke zničení tiskařského stroje, na němž byly vytištěny noviny s protimormonskými články odpadlíků, vedlo k jeho uvěznění a nakonec způsobilo i jeho smrt následkem lynčování.

Ovšem ještě více než ambice Josepha Smitha hrál roli v napětí s okolní společností fakt, že mormoni na místech, kam přišli, početně převýšili dřívější osadníky a na volená místa zastupitelů prosadili svoje kandidáty. Je také třeba vzít v úvahu, že mormonští muži, samozřejmě ozbrojení stejně jako jiní osadníci, tvořili bojové jednotky a konflikty s nemormonskými obyvateli snadno přerůstaly do vážných bitev.[51] Na konfliktech se nezanedbatelnou měrou podílela i ostrá kritika americké společnosti ze strany mormonů a jejich brzké očekávání nahrazení zkažené lidské vlády vládou boží.

V oddíle, který pojednává o politických napětích v souvislosti s mormony, je třeba také zmínit mormonskou banku v Kirtlandu a její krach, způsobený spekulacemi, dluhy a snad i podvody jejích mormonských představitelů.[52] Bankovní aféra v letech 1837 a 1838 byla bezprostřední příčinou vyhnání mormonů z tohoto města.

g. Sexuální morálka

Ačkoli situace v Nauvoo ve 40. letech 19. století byla výbušná i z jiných, výše uvedených důvodů, zdá se, že tragický vývoj ve vztazích mezi mormony a ostatními obyvateli byl způsoben především doktrínou o plurálním manželství. Tuto polygamistickou doktrínu rozšířil Joseph Smith mezi své věrné 12. července 1843.[53] Stalo se tak poté, co se Josephovy mimomanželské styky staly natolik předmětem pohoršení puritánských mormonů, že ohrožovaly Josephovu pozici v rámci mormonské společnosti. V doktríně z tohoto roku je „mnohoženství přijatelné jen tehdy, poručí-li to výslovně Pán“[54] a zůstává tedy prakticky vyhrazeno jen pro Josepha Smitha – jeho manželka je ostatně v proroctví důrazně vybíduta, aby všechny další ženy svého manžela bez reptání přijala.[55] V následujících letech se ovšem polygamie postupně stala povinností pro všechny mormonské muže, a dokonce podmínkou jejich plnohodnotného posmrtného života.[56]

Jak již bylo zmíněno výše, když byla doktrína o plurálním manželství zveřejněna v místních novinách[57] spolu s dalšími odhalenými ze zákulisí mormonské společnosti, Joseph Smith v pozici starosty podnítil zničení tiskařského stroje, na němž byly noviny vytištěny. Na základě tohoto činu byl vzat do vězení v blízkém městě Carthage. Na budovu vězení zaútočil 27. června dav a zabil dva ze čtyř uvězněných mormonů. Jedním ze zabitých byl zakladatel mormonismu Joseph Smith.

2. příprava na odchod a exodus mormonů v letech 1844 - 1848

Po celou první epochu své existence (1830-1844) nebyly skupiny mormonů schopny najít místo, v němž by napětí s okolní společností dříve či později nevedlo k jejich vyhnání. Zvlášť bolestivé musely být odchody z Kirtlandu (1838), místa, kde byl postaven první chrám, z několika míst ve státu Missouri (1838), kam jiní mormoni odešli budovat Sion, a nakonec i z Nauvoo, v němž se spojila kirtlandská a missourská skupina, aby vybudovaly výstavní město. I to ovšem po zabití proroka Josepha Smitha začali opouštět, až v roce 1846 museli odejít všichni.

Za celou tuto dobu byli mormoni nesčetněkrát pronásledováni a perzekuováni, přicházeli o majetek i životy a trpěli na cestách málo obydlenou krajinou.[58] Prožili i masakr v Missouri

na místě zvaném Haun's Mill, kde roku 1838 útočníci nahnali přes třicet mormonských mužů a chlapců do roubeného stavení a stříleli na ně otvory mezi trámy. Mormonští představitelé byli několikrát uvězněni (v roce 1838 po více než pět měsíců), lynčováni, namazáni dehtem a vyváleni v peří. Joseph Smith prodělal roku 1832 pokus o otrávení v hospodě. Poté, co bylo mormonům zřejmé, že po smrti jejich zakladatele je čeká další vyhnání z milovaného Nauvoo, se odhodlali k zoufalému pokusu o definitivní rozchod s tehdejší americkou společností.

Z nástupnické krize, kterou ve společnosti mormonů způsobila nečekaná smrt zakladatele Smitha, vyšel vítězně v srpnu 1844 Brigham Young. Tento muž činil v následujícím roce rychlé přípravy pro opuštění Nauvoo, kde se pro mormony situace stávala stále méně únosnou. Přípravy spočívaly kromě jiného také v tom, že v ještě nedokončeném chrámu mormoni přijímali chrámová zasvěcení na základě teprve nedávno přijatých zjevení. Mormonské prameny uvádějí, že před opuštěním Nauvoo bylo zasvěceno asi šest tisíc mormonů.[59] V roce 1846 byl chrám dokončen, ale v té době již většina mormonů odešla a zanechala chrám pozdější zkáze.

Z Nauvoo mormoni odcházeli v několika vlnách tak, aby přečkali zimu 1846-1847 na břehu řeky Missouri v Iowě. Nový vůdce Brigham Young připravil své následovníky na pochod rozvíjením sentimentu, který přinášelo srovnání s exodem izraelského lidu z Egypta. Sám byl považován za Mojžíše a svůj „lid“ rozdělil do „izraelských kmenů“. Do „zaslíbené země“, na pochod dlouhý asi tisíc mil řídce osídlenou krajinou bez cest a mostů, odešel první oddíl pod Youngovým vedením v dubnu 1847. Tato první skupina dosáhla břehu Velkého solného jezera („Mrtvého moře“) v červenci téhož roku. Do konce roku 1847 se v „zaslíbené zemi“ usadily asi dva tisíce mormonů. Následující rok vyhlásují nezávislý stát Deseret, do něhož přicházejí další a další mormoni. Po skončení americko-mexické války v roce 1848 se o dva roky později toto území stává americkým teritoriem a mormonský vůdce Brigham Young jeho guvernérem. V dalších desetiletích se mormoni, žijící v izolaci, daleko od americké společnosti, v jejímž sousedství nemohli žít, postupně a nevědomky přeměňují v denominaci.

3. postupný pokles napětí mezi mormony a americkou společností od roku 1848 do současnosti

Proces denominalizace ovšem nebyl rychlý ani snadný. Teprve v zaslíbené zemi se polygamie – jak již bylo řečeno výše – stala podmínkou plnohodnotného posmrtného života mormonských mužů. Navíc za Brighama Younga byla zavedena i doktrína smíření krve.[60] Toto učení, které nabádalo k vraždě mormonů, kteří těžce zhřešili, bylo šokující i pro tehdejší drsnou společnost. Navíc v roce 1857-1858 vážně hrozila válka s armádou Spojených států. Mormoni si ještě deset let po exodu nesli v sobě tak traumatizující vzpomínky na vyhánění z místa na místo a zabavování majetku, že pod hrozbou války vše připravili tak, aby jejich majetek ihned shořel a nepadl do rukou nepřátel.

Polygamie, vraždy z náboženských důvodů i zoufalé odhodlání činilo z mormonů nové náboženské hnutí s ještě extrémní mírou napětí ve vztahu k okolní společnosti. Přesto se už začínají projevovat změny, které pro každé nové náboženské hnutí znamená příchod druhé generace. Již dospělé mormonské děti neměli už tak silnou motivaci stranit se americké většinové společnosti a spíše hledaly cesty, jak se k ní znovu přiblížit. Velkou roli v tomto směřování hrála i změna společenského statutu.[61] k níž mormoni v oblasti Velkého solného jezera dospěli: pílí a odříkáním vybudovali stabilní, relativně blahobytnou středostavovskou společnost, založenou na zemědělské produkci a s ní spojeným řemeslem a obchodem. Namísto výlučnosti a oddělení od „světa“ začala být pocíťována touha po hospodářské spolupráci s tímto „světem“, namísto nadpřirozených schopností začala být ceněna píle a vytrvalá práce.

Za zlom ve vývoji nového náboženského hnutí mormonů je proto možné považovat okamžik sporu o stavbu železnice. V tomto sporu se mormonská obec ocitla roku 1868, kdy na mormonské území dorazila z východu železnice. Tehdy již patnáct let probíhala nesmírně náročná stavba chrámu (dokončen byl až roku 1893), k níž před pěti lety ještě přibyla stavba tabernáku (svatostánku). Na jedné straně sporu stáli mormoni, kteří byli ochotni přerušit práci na chrámu a pomoci firmě Union Pacific dokončit stavbu železnice s tím, že železniční doprava umožní snazší spojení mormonského osídlení s rychle se rozvíjejícími průmyslovými státy na východě a že železniční odbočka v budoucnu usnadní dopravu kamene pro stavbu chrámu. Na druhé straně sporu stáli ti mormoni, kdo spolupráci na železnici odmítali jako zradu svého poslání.

Prezident Young rozhodl spor ve prospěch spolupráce s železniční společností a roku 1869 se na území mormonů setkaly dvě větve železnice, budované z východu i ze západu. Jak praví současná příručka mormonských dějin, „pro mormony to znamenalo konec izolace“.[62] Tento konec izolace, dobré obchodní spojení i rychlý pokrok industrializace společně s možnostmi snadné výměny náboženských idejí způsobila, že se mormoni - obrazně řečeno – vrátili do americké společnosti, z níž před více než dvaceti lety odešli.

Důsledky tohoto návratu se projeví i v náboženské oblasti. Mormoni se ocitli více na očích a byli vystaveni ostré kritice kvůli polygamii. Mormoni žijící mimo teritorium Deseret byli postihováni přísným americkým zákonem proti polygamii[63] a jiným zákonem byla dokonce mormonská církev postavena mimo zákon a zbavena majetku.[64] Těžké období na konci 80. let 19. století se podařilo překonat novému – již čtvrtému - prezidentovi Wilfordu Woodruffovi.[65] Již následujícího roku (1890) po jeho nástupu se mu dostalo zjevení, na jehož základě bylo od praxe mnohoženství upuštěno: „Neučíme mnohoženství, aniž komu dovolujeme je provádět, a popírám tvrzení, že by v našich chrámech neb jinde v Utahu byly jakékoli takové sňatky uzavřeny.“[66]

Mnohoženství zůstalo nadále ideálem, je ale posunuto do posmrtného života pravověrných mormonů.[67] Namísto této doktríny se mormoni v minulém století proslavili jako zastánci spořádaného rodinného života. Mormonské rodiny mívají více dětí a bývají pevné – snad také díky silně prosazované zásadě, aby celá rodina spolu pravidelně trávila jeden večer (zpravidla pondělní) v týdnu. Také díky tomuto důrazu si mormoni vybudovali pověst slušné náboženské společnosti se zájmem rodinu a sociální pomoc, která tak pomáhá udržovat společnost spíše. než aby – tak jako na začátku svého vývoje – s ní bojovala.

Narozdíl od ideje mnohoženství zmizela doktrína smíření krve – zdá se – bez náhrady. Nebyla sice zrušena žádným oficiálním dokumentem (pravděpodobně proto, že se ani nikdy nestala součástí posvátných spisů), ale od jejího praktikování mormoni časem upustili také.[68]

Vstřícné gesto směrem k mormonům učinila i vláda Spojených států roku 1896 přijala mormonské teritorium Utah jako 45. stát do svazku Unie. V důsledku tohoto přijetí se mormonští političtí představitelé začali účastnit i federálního politického života: první mormon se stal senátorem za stát Utah v roce 1901 a v dalších desetiletích se již běžně objevovali mormonští vysocí politikové ve federálních úřadech.[69]

V souvislosti s přijetím ze strany většinové společnosti se změnil i vnitřní náboženský život mormonů. Zmizela apokalyptická očekávání a pojem „posledních dnů“, jichž měla tato náboženská společnost být heroldem, ztratil během sto padesáti let již jakoukoli naléhavost. Slavné proroctví Josepha Smitha o posledním soudu, který začíná roku 1832 v jižní Karolíně, bylo vztaženo na občanskou válku (jejíž počátek byl shodou okolností také v Jižní Karolíně) a na první světovou válku (jíž se účastnila také Velká Británie, zmiňovaná ve Smithově

proroctví).[70] Smithovo proroctví tak slouží dnes jen jako důkaz jeho mimořádných kvalit.[71]

Podobný vývoj nacházíme i u ostatních nadpřirozených schopností, které údajně provázely první mormony: glosolálie je dnes chápána jako schopnost misionářů zvládnout jazyk země, v níž působí; „pálení v hrudi“ je mezi současnými mormony již téměř neznámý pojem a je vystřídáno prostým vyjádřením „pocit tepla u srdce“,[72] které slouží jako jiný pojem pro dobré svědomí. Nadále sice platí článek víry „Věříme v dar jazyků, proroctví, zjevení, vidění, uzdravování, vykládání jazyků atd.“,[73] ale tato víra má pro současnou praxi mormonů jen minimální význam. Individuální a přímý přístup k Bohu byl během několika desetiletí vystřídán bezmeznou důvěrou k božímu vedení prezidenta tak, jak to v době otřesů, způsobených zrušením doktríny plurálního sňatku, formuloval prezident Woodruf: „Pán nikdy nedovolí mně ani nikomu jinému, kdo by stál v čele této Církve jako president, aby vás vedl po špatné cestě.“[74]

Napětí k většinové společnosti ovšem nesnížila jen mormonská společnost zrušením či opuštěním extrémních doktrín či rezignací na manifestaci nadpřirozených schopností. Napětí ve vztahu k mormonům významně snížila i většinová společnost, která se v průběhu 20. století stala natolik nábožensky tolerantní, že nepociťuje nutnost negativně reagovat na okolnosti vzniku mormonského zjevení ani na obsah mormonské víry a jeho vztah k tradičnímu křesťanství. Rovněž nedůvěra, kterou na počátku mormonismu vyvolávalo tajnůstkářství, tajné, zednářstvím inspirované obřady či nemožnost vstupu do chrámu pro nemormony apod., je dnes ze strany mormonů překonávána promyšleným rozvíjením vztahů s veřejností, důrazem na vzdělání, sociálními programy a dalšími činnostmi, které posilují důvěru většinové společnosti.

Vývoj americké společnosti se s mormonismem střetl ve 20. století pouze v otázce vztahu k Afroameričanům. V 60. a 70. letech 20. století učinila americká společnost tak velký posun směrem k odstranění rasové diskriminace, že se mormonské učení o temné barvě kůže stalo nepřijatelným. Na celé řadě míst autoritativních mormonských spisů je totiž černá kůže považována za výraz božího trestu a prokletí.[75] Jako taková je připisována Kainovi a jeho potomstvu[76] a také Lamanitům,[77] zlým potomkům Izraelitů, kteří se podle Knihy Mormon kolem roku 600 před Kristem přeplavili na americký kontinent.[78] Na základě tohoto odsouzení příslušníků černé rasy nebyly pro mormony přijatelné sňatky s Afroameričany a černí Američané nemohli získat v mormonské náboženské společnosti ani základní áronovské kněžství.

Toto učení – jak jsme již řekli výše – nebylo pro americkou veřejnost v 70. letech 20. století již přijatelné. Je nápadné, jak snadno mormoni tlaku veřejnosti ustoupili ve zjevné snaze nevyhledávat konflikt a nevysloužit si odsouzení většinové společnosti. Mormonský prezident proto přijal roku 1978 zjevení, jehož klíčovým momentem je následující věta: „Vzhledem k tomu všichni mužští členové, kteří jsou toho hodni bez ohledu na rasu nebo barvu, mohou být v církvi ustanoveni ke kněžství.“[79]

Závěr

Dnes, za více než 175 let existence mormonské náboženské společnosti, je jasné, že tato společnost přešla z protestního postavení nového náboženského hnutí, charakterizovaného vysokou mírou napětí s většinovou společností, do postavení denominace, která – ač teoreticky nadále výlučná – v praxi akceptuje jiná náboženství a je také většinovou společností plně akceptována. Symbolickým výrazem této akceptace se stala skutečnost, že

„hlavní město mormonů“ Salt Lake City[80] bylo pověřeno reprezentací Spojených států tím, že se stalo pořadatelem prestižních zimních olympijských her roku 2002.

Z naznačeného vývoje mormonské společnosti vyplývá, že procesem denominalizace v pluralitním prostředí prochází i to nové náboženské hnutí, jež ve svých počátcích vykazoval mimořádně vysokou míru napětí s většinovou společností. Namísto ostré výlučnosti vůči křesťanským církvím a bojovného protestu proti americké společnosti, tak typickým pro toto nové náboženské hnutí v 19. století, se již několik posledních desítek let mormoni viditelně snaží demonstrovat – řečeno slovy Eileen Barkerové, - „jak jsou *normální*, *spořádaní* a snad také *křesťanští*“.[81]

Bibliografická poznámka

Tato přednáška je mírně upravenou verzí článku vojtišek, Z., Mormoni a jejich cesta k denominaci, *Teologická reflexe* 7 (1), 2002, str. 50-65.

[1] Zájemce o hlubší studium mormonské náboženské společnosti v češtině je možné odkázat na pozoruhodnou práci: Novotný, T., *Mormoni a Děti Boží*, Votobia, Praha 1998.

[2] Tento název byl přijat roku vrcholným orgánem mormonské náboženské společnosti - konferencí – roku 1838. Do tohoto roku byla náboženská společnost známa jako Církev Kristova.

[3] Ve stejném významu se v anglosaské literatuře používá pojem „new religious movement“.

[4] „Obsah slova ‘spasení’ může být v různých kulturách různý, ale ze sociologického hlediska je podstatou spasení ujištění o možnosti překonat zlo, ať je teologicky či kulturně definováno jakkoli.“ - Wilson, B., *The Social Dimensions of Sectarianism. Sects and New Religious Movements in Contemporary Society*, Claredon Press, Oxford 1992 (1. vydání 1990), str. 205 - 206

[5] Wilson, Bryan, *Religious Sects*, World University Library, London, 1970, str. 26-35

[6] Stark, R., Bainbridge, W. S., *Of Churches, Sects, and Cults: Preliminary Concepts for a Theory of Religious Movements*, *Journal for Scientific Study of Religion*, 1979, 18 (2), str. 123

[7] Barker, E., Plus ça change..., *Social Compass* 42 (2), 1995, str. 165-180; referát o tomto zásadním článku podal Vojtišek, Z., Faktor času a hnutí Haré Kršna, *Dingir*, 2001, 4 (3), str. 5-9

[8] V prostředí, v němž má jedna náboženská instituce monopolní postavení, nové náboženské hnutí buď ztrácí svou relativní samostatnost - stává se např. jedním z řádů křesťanské církve, škol buddhismu, směrů v rámci hinduismu nebo islámu apod., nebo je potlačen, jeho příslušníci donuceni k emigraci apod.

[9] Wilson, B., *Religion in Sociological Perspective*, Oxford University Press, Oxford, New York 1982, str. 98.

[10] Wilson, B., *Religion in Secular Society: A Sociological Comment*, C.A.Watts & Com. Ltd., London 1966, str. 217-218

[11] První mormonský systematický teolog James E. Talmage cituje slova jednoho z nejvýznamnějších zakladatelů mormonismu Orsona Pratt: „Velké odpadlictví v křesťanské církvi započalo v prvním století...“, in: Talmage, J. E., *Články víry*, Církev Ježíše Krista Svatých posledních dnů, Praha 1938, str. 459, původní vydání 1899.

[12] První mormonský systematický teolog James E. Talmage cituje slova jednoho z nejvýznamnějších zakladatelů mormonismu Orsona Pratt: „Velké odpadlictví v křesťanské

církvi započalo v prvním století...“, in: Talmage, J. E., *Články víry*, Církev Ježíše Krista Svatých posledních dnů, Praha 1938, str. 459, původní vydání 1899.

[13] Narodil se 23. 12. 1805 v Sharon ve státu Vermont, zavražděn 27. 6. 1844 ve vězení ve městě Carthage, Illinois.

[14] Scott, L. C., *The Mormon Mirage*, Zondervan, Grand Rapids, str. 29; citováno podle: Novotný, T., *Mormoni a Děti Boží*, Votobia, Praha 1998, str. 58

[15] Výpověď tří svědků a Výpověď osmi svědků, in: *Kniha Mormon*, první české vydání, Arthur Gaeth, Praha 1933, str. XIII.

[16] Angličtina Smithova překladu obsahuje řadu archaismů z překladu Bible krále Jakuba, které vyvolávají dojem starobylosti a posvátnosti.

[17] Několik prvních stránek překladu se dostalo na veřejnost kvůli selhání Smithova prvního zapisovatele Martina Harrise již v roce 1828 a stalo se příčinou výsměchu Smithovi.

[18] 3 Nefi, 11. – 28. kapitola, in: *Kniha Mormon*.

[19] 1 Nefi 17. a 18. kapitola, in: *Kniha Mormon*.

[20] Ether 1. a 2. kapitola, in: *Kniha Mormon*.

[21] Mosiáš 11. kapitola, in: *Kniha Mormon*.

[22] 3 Nefi, 12. kapitola, in: *Kniha Mormon*.

[23] 1 Nefi, 4:12, in: *Kniha Mormon*.

[24] Osmý článek víry Církve Ježíše Krista Svatých posledních dnů: „Věříme, že Bible je slovo Boží, pokud je správně přeložena; také věříme, že Kniha Mormonova je slovo Boží.“ – Články víry byly sepsány Josephem Smithem a vyšly poprvé v Církevních novinách 1. května 1842.

[25] Písmo Josepha Smitha, in: *Drahocenná perla*.

[26] „Objasnění jednoho oddílu Zjevení Janova“ je zapsáno v Knize nauk a smluv, oddíl 77.

[27] Stručně je tato problematika zpracována in: Novotný, T., Ježíš přišel do Ameriky, *Dingir* 2001, 4 (3), str. 14-16.

[28] „Otec má tělo z masa a kostí, tak hmatatelné jako člověk; a taktéž i Syn,...“ – *Kniha nauk a smluv*, oddíl 130:22.

[29] *Kniha nauk a smluv*, oddíl 76.

[30] *Kniha nauk a smluv*, oddíl 46.

[31] Na základě Knihy nauk a smluv, oddíl 9:8.

[32] Založena v Kirtlandu roku 1833.

[33] *Kniha nauk a smluv*, oddíl 28.

[34] *Kniha nauk a smluv*, úvod k oddílu 43.

[35] Příběhy z Knihy Nauky a Smluv, Církev Ježíše Krista Svatých posledních dnů, Salt Lake City 1991, str. 57.

[36] „Abyste však mohli uniknout moci nepříteli a byli shromážděni u mne jako spravedlivý lid, bez hany a poskvrny – proto jsem vám dal příkaz, abyste šli k řece Ohio. Tam vám dám svůj zákon a tam budete obdařeni mocí s hůry.“ – *Kniha nauk a smluv*, oddíl 38, 31-32.

[37] „Slyšte, ó vy Starší mé Církve, praví váš Bůh, kteří jste se, poslušni mých příkazů, shromáždili v této zemi, která je zemí Missouri, kteroužto zemi jsem určil a zasvětil pro shromáždění Svatých.“ – *Kniha nauk a smluv*, oddíl 38, 31-32.

[38] *Kniha nauk a smluv*, oddíl 78:5-6; 82:17.

[39] „...neboť ten, kdo dává desátky, nebude spálen při jeho příchodu.“ – *Kniha nauk a smluv*, oddíl 64:23.

[40] Řadu proroctví obsahuje *Kniha nauk a smluv*, oddíly 43 a 45.

[41] *Kniha nauk a smluv*, oddíl 43:17.

[42] *Kniha nauk a smluv*, oddíl 43:30-31..

[43] *Kniha nauk a smluv*, oddíl 87.

- [44] O této vzpouře se zmiňuje i Joseph Smith, jenž je ovšem jinou osobou než zakladatel mormonské náboženské společnosti, in: Smith, J., *History of the Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints*, Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints, Salt Lake City 1902-1912, str. 301.
- [45] *Knihy nauk a smluv*, oddíl 87:1.
- [46] Prostřednictvím prvního čísla časopisu *Nauvoo Expositor* ze 7. června 1944.
- [47] *Knihy nauk a smluv*, úvod k oddílu 132.
- [48] *Our Heritage. A Brief History of the Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints*, Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints, Salt Lake City 1996, str. 97.
- [49] Novotný, T., Svobodné zednářství a mormoni, *Dingir*, 2001, 4 (3), str. 19-20
- [50] Scott, L. C., *The Mormon Mirage*, Zondervan, Grand Rapids, str. 29; citováno podle: Novotný, T., *Mormoni a Děti Boží*, Votobia, Praha 1998, str. 92.
- [51] Např. bitva u Velké modré řeky roku 1833.
- [52] *Our Heritage. A Brief History of the Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints*, Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints, Salt Lake City 1996, str. 36.
- [53] Zjevení o plurálním manželství je zapsáno v *Knize nauk a smluv*, oddíl 132.
- [54] Úvod k oddílu 132 *Knihy nauk a smluv*.
- [55] *Knihy nauk a smluv*, oddíl 132:52.
- [56] O posunu této doktríny referuje Novotný, T., *Mormoni a Děti Boží*, Votobia, Praha 1998, str. 28-30.
- [57] *Nauvoo Expositor* ze dne 7. června 1844.
- [58] Stručný popis putování raných mormonů přináší: Vojtíšek, Z., Do zaslíbené země, *Dingir*, 2002, 5 (1), str. 4-6.
- [59] *Our Heritage. A Brief History of the Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints*, Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints, Salt Lake City 1996, str. 60-61.
- [60] Jak Brigham Young uvádí, „neexistuje muž nebo žena, kteří poruší smlouvy se svým Bohem a nebudou muset zaplatit dluh. Kristova krev to nikdy nevymaže, vaše vlastní krev to musí smířit... Toto je milovat svého bližního jako sebe samého; když potřebuje pomoc, pomozte mu; a když chce spasení a je nezbytné vylít jeho krev na zem, a by mohl být spasen, vylíjte ji.“ (Journal of Discourses. Vol. III, str. 247, a Vol. IV., str. 219-220, citováno podle: Martin, W., *The Kingdom of the Cults*, Bethany House Publishers, Minneapolis 1985
- [61] První mormoni patřili mezi neprivilegované vrstvy amerického obyvatelstva. Byli to – podle charakteristiky Alana Brinkleyho – „muži a ženy, kteří se cítili vytěsnění rychle se měnící společností – lidé na okraji, poztráčení při materiálním růstu a společenském vývoji své oblasti. V novém náboženství našli bezpečí a řád.“ – Brinkley, A., *The Unfinished Nation*, Overture Books, McGraw-Hill, Inc., 1993; citováno podle Novotný, T., *Mormoni a Děti Boží*, Votobia, Praha 1998, str. 45.
- [62] *Znovuzřízení pravdy*, Intellectual Reserve, 1998, str. 125.
- [63] Edmundův zákon z roku 1882.
- [64] Edmund-Tuckerův zákon z roku 1887.
- [65] Prezidentem mezi lety 1889 a 1898.
- [66] Tzv. Manifesto. Oficiální prohlášení Wilforda Woodruffa z 6. 10. 1890, in: *Knihy nauk a smluv*.
- [67] Z rozhovoru s tiskovými mluvčími pražské mise Církve Ježíše Krista Svatých posledních dnů dne 21. 10. 2001.
- [68] Od počátku hovoříme o hlavní mormonské Církvi Ježíše Krista Svatých posledních dnů. Na cestě dějinami se ovšem toto hlavní mormonské společenství mnohokrát rozštěpilo (slovníkové publikace jich uvádějí kolem dvou desítek). V některých je doktrína smíření krve (stejně jako mnohoženství) doposud živá.

- [69] Třináctý prezident mormonské náboženské společnosti Ezra Taft Benson (prezidentem v letech 1985-1994) byl před nástupem do této funkce (v letech 1953-1961) federálním ministrem zemědělství. – Podle: Novotný, T., *Mormoni a Děti Boží*, Votobia, Praha 1998, str. 94.
- [70] Podrobněji viz Vojtíšek, Z., Sekta jako zneužití náboženství, in: Novotný T., Opatrný, A., Remeš, P., Vojtíšek, Z., *Zneužití náboženství*, Oliva, Praha 1996, str. 3-4.
- [71] Talmage, J. E., *Studium článků víry*, Církev Ježíše Krista Svatých Posledních Dnů, Praha 1938, str. 30-34 (původní vydání 1924).
- [72] *Pokyny k lekcím. Jednotná soustava výuky evangelia*. The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, 1990.
- [73] Sedmý článek víry, in: *Drahocenná perla*.
- [74] Projev na 61. půlroční konferenci 6. 10. 1890, Oficiální prohlášení, in: *Kniha nauk a smluv*.
- [75] Podrobněji viz Novotný, T., *Mormoni a Děti Boží*, Votobia, Praha 1998, str. 68.
- [76] Mojžíšova 7:22, in: *Drahocenná perla*.
- [77] 2. Nefi 5:21, in: *Kniha Mormon*.
- [78] Předmluva ke Knize Mormon.
- [79] Oficiální prohlášení 2 ze dne 30. září 1978, in: *Kniha nauk a smluv*.
- [80] Podíl mormonů na počtu obyvatel tohoto velkoměsta je v různých pramenech uváděn různě, neklesá ale pod 70%.
- [81] Barker, E., Plus ça change..., *Social Compass* 42 (2), 1995, str. 176.

SPECIFIKUM METODOLOGIE HUMANITNÍCH VĚD NA PŘÍKLADU RELIGIONISTIKY

Ivan ŠTAMPACH
Filozofická fakulta Univerzita Pardubice

Abstract

This essay contains about the science of religion and describes its specific place between other sciences, especially between humanities.

Zavedené vědecké obory konají svou práci s jistou samozřejmostí. Obvykle se nevyskytují zásadní potíže s předmětem a metodou. Relativně nové disciplíny musí spíše obhajovat svůj vědecký statut, musí revidovat své specifické metody a prokazovat věrnost zásadám obecné vědecké metodologie. Tak je to i s religionistikou, která se pod tímto názvem[1] pravděpodobně poprvé ohlásí na přelomu 18. a 19. století, ale jako disciplína s vlastním badatelským programem, emancipovaná a vůči teologii vstupuje na akademickou půdu až v sedmdesátých letech 19. století.[2] Ale ještě ve 20. století, ba i v jeho druhé polovině se ve směrodatných dílech z oboru prolíná čistě religionistická a teologická tematizace náboženství.[3] Metodologickou potíž vyvolává také kontextový charakter studia náboženství. Každý by uznal, že náboženství není izolované, že je v individuálním a sociálním životě člověka přítomno v těsné vazbě na jiné projevy kultury, jako je např. filosofie, věda, výchova nebo politika. Proto lze akceptovat metodologickou direktivu studovat náboženství v tomto kontextu. Ve skutečnosti však se bádání nekoordinovaně rozbíhá do samostatných oborů. V čem spatřovat vlastní oborové jádro religionistiky, když se náboženských fenoménů z různých hledisek ujmají fenomenologie, historie, sociologie a psychologie náboženství a když se náboženstvími zabývá z různých hledisek mj. také sociální a kulturní antropologie, etnologie, orientalistika a mytologie jako literárněvědná disciplína? Je snad religionistika jen shrnutím výsledků jiných oborů?

Religionistice v této nezajištěné pozici nezbyvá, než si vyjasňovat oblast svého odborného zájmu obvykle označovanou jako předmět vědy a pokoušet se o metodologickou reflexi a revizi. I když tento text se tím nebude zevrubně zabývat, je třeba přiznat, že nejasno je skutečně i ohledně skutečnosti, jíž se má religionistika zabývat. Odborníci se totiž neshodnou, je-li možno jasně sdělit, natož se o tom shodnout, jaký význam přisuzujeme termínu „náboženství“. Někteří to výslovně odmítají,[4] jiní tomuto pojmu připsují různý obsah.

Metodologická sebereflexe může začít otázkou, je-li a může-li vůbec být religionistika vědou. Že ji je jaksi empiricky, že ji univerzitní a badatelské instituce k vědám obvykle zařazují, o tom není sporu. Je jí však i v tom případě, že vědu vymezíme normativně?

V této souvislosti není bez významu, že v anglické jazykové oblasti se slovo *science* odvozené z latinského *scientia*, věda nevztahuje na vše, co bychom v našich podmínkách chtěli hájit jako vědecké. Některé humanitní disciplíny, včetně religionistiky jsou řazeny spíše ke *scholarship*, řekněme k učenosti či vzdělání, než k *science*. [5] Rozpaky nad vědeckým statutem oboru mají původ v novověkém chápání vědy. Ta se odvozuje od iniciativy takových

osobností Galileo Galilei (1564 – 1642), Francis Bacon (1561 – 1626) a Isaac Newton (1643 – 1727). *Scientia* v tomto pojetí je matematizovaná přírodní věda. To, co přináší smysly se redukuje na to, co je měřitelné, na kvantitativní. I to, co běžně nazýváme kvalitami, se kvantifikuje (barvy jako intervaly kmitočtů elektromagnetického záření v návaznosti na Newtonovo pojetí barev). Problém se pokládá za vyřešený, je-li popsán mechanismus. Lidmi vytvořený stroj se tedy stává explanačním principem neživé i živé přírody.

Zatímco přírodní vědy v průběhu 20. století odvážně prorážejí krunýř rigidního mechanicismu a redukcionismu a rozvíjejí svou metodiku, scientistní ideologie ukládá humanitním oborům uplatnění newtonovského paradigmatu. Vzniká tak paradoxní psychologie nejen bez *psyché*, ale dokonce i bez psychiky,[6] v antropologii se uplatňuje biologický nebo ekonomický redukcionismus. Ti v humanitních vědách, kteří nejdou cestou *behavioral science* a *social science* upadají do (leckdy důvodného) podezření, že jde nanejvýš o esejistiku na humanitní témata.[7]

Je proto čas na důkladnou metodologickou sebereflexi humanitních věd, ať už v tom, co je spojuje, tak v jednotlivých disciplínách. Je třeba zjistit, je-li možná specifická metodologie humanitních oborů, která bude na jedné straně respektovat zásady obecné vědecké metodologie a na druhé straně nepřistoupí na překonaný metodologický redukcionismus.

Karl Popper (1902 – 1994) ve své rané knize *Logik der Forschung*[8] jasně ukázal, že pozorovaná fakta souhlasná s očekáváním plynoucím z teorie teorii nepotvrzují. Z jednotlivostí neplyne obecné. Jediné, co je pro platnost hypotézy nutné, je její vnitřní konsistence, pokud by pozorovaná fakta, o nich teorie vypovídá, ocitla dlouhodobě a po všech patřičných ověřeních v rozporu s očekáváním, lze hypotézu pokládat za vyvrácenou. To ovšem znamená, i když Popper tak daleko v úvaze nejde, že faktům lze vyjít vstříc s různými hypotézami. Hypotéza musí k dosud známým faktům přihlížet, musí být testovatelná, ale je sama o sobě výkonem svrchované mysli, která jde vstříc faktům. Myšlenky se z faktů nevyvozují, nýbrž se myšlenkami fakta uchopují, pojímají a vykládají.

Po Popperově metodologické revoluci jsou už (za předpokladu testovatelnosti) přípustné různé, třeba velmi odvážné hypotézy. Za formulaci hypotéz je alespoň implicitní filosofická koncepce autorů, někdy ovšem pouze implicitní a nepřiznaná. Mohou humanitní obory zapojit filosofii reflektovaně? A pokud ano, vzniká otázka, jaká filosofie padá v úvahu.

V diskusi o možném metodologickém doplnění klasické vědy se nabízí možnost vrátit se k významné a v dějinách vědy připomínané rozepři o koncepci vědy. Johann Wolfgang Goethe, který se v rozporu s dosavadní obecnou recepcí jeho díla pokládal spíše za vědce, než za básníka a dramatika, vznesl ostré námitky proti Newtonově kvantifikaci barev. Svou *Farbenlehre* považoval, za nutnou alternativu.[9] Vědecká obec a časem i lidové mínění se poklonilo k popularizovanému newtonovskému pojetí. Goetheanismus pečující o vlastní vědecký statut a vzdorující převládající tendenci můžeme vystopovat, snad ani ne v přímé kontinuitě, jako spíše v návratech. Uvažuje-li se aspoň jako o diskutované možnosti i v přírodní vědě o vědě dynamické, procesuální, organické a holistické, odvažuje-li se někdo proti mechanicismu klást organické pojetí, proti redukci komplexnosti a proti klasické redukci času na prostor obnovovat čas jako specifickou dimenzi skutečnosti, mohou v tom i humanitní disciplíny spatřovat pro sebe další možnosti.

Jedním ze základních požadavků vědy, jakékoli vědy je objektivita. Je zřejmé, že badatel, chce-li tvrdit, že mluví jménem svého oboru, nemůže říkat, co se mu zlíbí. Nemůže do referování o vědě vnášet subjektivní libosti a nelibosti. V religionistice to může znamenat nevňášet do interpretace náboženských jevů vlastní náboženské přesvědčení nebo vlastní odmítání náboženství. Je však možná ve studiu nějakých jevů objektivita ve smyslu nezaujatosti, když samo slovo *studium* neznámá jen získávání vědomostí. Původní slovníkový význam tohoto latinského slova, totiž zaujetí, oddanost, dokonce stranicťví snad

není zcela ztracen. Jistěže zaujetí pro téma nebo pro vědeckou práci samu je něco jiného než předpojatost ohledně různých řešení.

Je zřejmé, že k náboženství jako jevu osobního života patří prožitek. Tomu je však těžké porozumět, nejsme-li schopni ho sdílet. Porozumění náboženským fenoménům zevnitř proto nemusí být na překážku religionistické práci, pokud nedochází k nenápadné záměně religionistiky za teologii nebo dokonce za misii. Obojí způsob zaujetí může prospět. Postoj náboženský umožňuje jistý okruh náboženských prožitků sdílet a rozumět tak náboženským znakovým strukturám. Nenáboženský postoj umožňuje kritický odstup. Osobní postoje jednotlivců se mohou vyrovnávat v odborné rozpravě, která nežádoucí subjektivní vklady eliminuje a doplňuje dílčí individuální přínosy.

Osobní, často zaujatá účast na dějích, jimiž se obor zabývá a nemožnost totálního odstupu, to je obecný problém humanitních disciplín. Historik může spolehlivě tlumočit obsah nalezených archivních materiálů (a toho, co mohou v dané věci doplnit pomocné vědy historické), přesto se však nemůže spokojit s jejich pouhým přetištěním. Takovou objektivitou ve vztahu k záznamům minulých událostí by historie jako samostatná disciplína zanikla, popř. by byla pohlcena archivnictvím. Historik nalezený materiál vyhodnocuje z hlediska důležitosti pro řešení dané otázky, shrnuje, srovnává, zobecňuje, vytváří koncepci, ba i hodnotí. Tím vším se však potvrzuje jako účastník historického procesu, který je jeho předmětem. Může dokonce svou historickou prací vykonávat vliv na další běh událostí. Podobné je to se sociologem. Patří k různým mikro- a makrosociálním strukturám, podílí se jako člověk a občan, ale i jako sociolog na sociální dynamice. Může jako příslušník etnik, sociálních vrstev a skupin být účastníkem sporů, může spoluurčovat dynamiku sociálních procesů. Je zjevné, že humanitní odborník nemůže stát vůči tomu, co zkoumá v pozici obdobné pozici fyzika, vůči takovým entitám jako jsou pole, interakce, částice, masa, energie a další.

Religionistická stejně jako jiná humanitní bádání nemohou být v plném smyslu objektivní také v tom smyslu, že by bádání umožnilo zkoumaným objektům přijít ke slovu, že by se bádání zkoumaným objektům přizpůsobilo a věrně by je vyjádřilo. Jde o humanitní disciplínu, o vědu týkající se člověka, a člověk není plně objektivovatelný.

Člověk je zajisté také objekt mezi jinými objekty, popř. věc mezi jinými věcmi. Je však také subjektem. Ponejprv je noetickým subjektem. Je tedy subjektem oněch objektů, které tvoří téma jeho vnímání a myšlení. Ale sám tento poznávající subjekt pochopitelně může být objektivován. I badatelský subjekt může být objektem nějakého bádání, např. v sociologii poznání, v dějinách vědy apod. Takto objektivovaný subjekt se však opět s této situací stává objektem, ovšem objektem nějakého subjektu. Tento proces objektivace subjektu nemůže vést donekonečna. Vždy zůstává neobjektivovaný a zřejmě i neobjektivovatelný noetický subjekt. Nebo metaforicky řečeno, světlo poznání lze vrhnout nejen na objekty, ale i na poznávající subjekt, i ten lze osvětlit, ale nás v tuto chvíli zajímá zdroj světla.

Proč nelze noetický subjekt redukovat na objekt? I když mu nepřipíšeme nějaký metafyzický statut mimo rámec seriózní vědecké argumentace, musíme konstatovat, že ho i mimo rámec poznání odlišujeme ode všeho ostatního tím, že mu připisujeme personalitu. Např. právní věda a právní praxe odlišuje zvláštní druh právního subjektu, jímž je *fyzická osoba*. Nejde tedy jen o filosofickou spekulaci odtrženou od životní praxe. Humanitní obory, pokud by člověku upřeli jeho personalitu, by ztratily odlišnost od oborů přírodovědných. Humanitní a přírodní region jsoucná by splynuly.

Člověk je nepochybně také objektem. Je jím jako fyzikální těleso mezi jinými tělesy a sotva u něj nalezneme něco, co by fyzikálními metodám odolalo. Komplikovaným objektem či souborem objektů a interakcí mezi nimi jsou biochemické děje, včetně pochodů v centrální nervové soustavě, o nichž víme, že bezprostředně patří k lidskému životu. Při jejich absenci se

nesetkáváme u daného objektu s žádnými specificky lidskými projevy. Člověk je objektem rovněž jako kalkulatelná jednotka ekonomických procesů, jeho chování je propočteno, svobodné rozhodnutí vybočující z propočtů je nepodstatnou singularitou zahrnutou jako přípustná odchylka ve statistickém zpracování ekonomického chování populace. Pro humanitní obory je nezbytné konstatovat, že tím člověk není vyčerpán. Jinak by tyto disciplíny resignovaly na celé oblasti bádání a interpretace vyžadované praxi individuálního sociálního života.

Vzhledem k podílu badatele na dějích, jimiž se zabývá, není možná naprostá objektivita ve smyslu nepředpojatosti. Vzhledem k subjektivitě čehokoli humánního, nemůže téma humanitních oborů redukováno na objekt. Humanitní vědy jsou aktivitou angažovaných subjektů v intersubjektivních vztazích. Je tuto okolnost třeba pokládat za nepříznivou a omezující možnost poznání. Znamená to, že vědecká objektivita není možná?

Spokojí-li se exaktní přírodní věda s daty či fakty, s tím, co je dáno a uděláno,[10] měl by tu někdo, kdo klade otázky pozitivistickou ideologií zakazované jako pseudoproblémy.[11] Někdo by se měl ptát na subjekt, který klade, dává a dělá. Traduje se historka, podle níž G. W. F. Hegel na námitku studentů, že jeho filosofie odporuje faktům, měl odvětit: *Tím hůře pro fakta*. Uvádí se to jako příklad arogance filosofických systémů ve srovnání s pokorou exaktních věd vůči faktům. Mohl tím však vyslovit filosofickou nespokojenost s tím, co už je uděláno, co je hotové a definitivní a jako takové zpředmětněno pro exaktní vědu. Chtěl pronikat k tomu, co je, řekli bychom dnes, dynamické či procesuální, k dění, jehož sedimenty jsou data a fakta. Je ho filosofie je taková, je to filosofie, která velmi důsledně tematizuje dění.

Smí religionistika vznášet nárok na místo mezi vědními obory, když bude chtít od deskripce a komparace náboženských faktů, tak jak jí to určili její pozitivističtí zakladatelé,[12] postoupit k metodám interpretace respektujícím subjektivitu badatelů i náboženského člověka a jeho projevů?

Snad není třeba opakovat, že i s vědomím subjektivních mezí vědecké objektivity platí zásada pozorovat pečlivě a systematicky, nic nezamlčovat, nic nepřidávat. Srovnávat pozorované jevy je možné, a je to pro religionistiku od jejího počátku konstitutivní. Chce tím osvědčit nezávislost na jednom daném konfesním stanovisku. Komparovat můžeme v mezích, na něž ze svého hlediska upozorňuje z českých autorů nedávno Dalibor Antalík.[13]

Za východisko z pouhé deskripce a komparace se považuje *fenomenologie náboženství*, za jejíž klasiky bývají považováni Rudolf Otto (1869 – 1937), Gerardus van der Leeuw (1890 – 1950) a Mircea Eliade (1907 – 1986). Otto se ve svém hojně překládaném religionistickém díle *Posvátno* sestupuje od fenoménů k prožitkům bázně a úžasu a sleduje tento údajně iracionální faktor v dějinách.[14] Nizozemský religionista a polyhistor dal titulem své knihy název fenomenologii náboženství jako oboru.[15] Činí paralelu vnějšího působení fenoménů a prožitků, či vnitřních dějů. Hodnocení rozsáhlého Eliadova díla je poněkud znesnadněno současnými diskusemi o jeho problematice politické angažovanosti zejména ve třicátých letech minulého století. Značná část jeho textů budí dojem onoho srovnávání nesrovnatelného, o němž hovoří Dalibor Antalík. Od mohutných souborů faktů napříč věky a napříč kulturami sestupuje Eliade hlouběji, naznačuje paralelnost či komplementaritu zkušenosti vyjádřené náboženskými projevy. V této fenomenologii však fenomény (když pomineme nepřesnosti asi nezbytné při takovém rozsahu látky) značně převažují na logem. Chápeme-li fenomén jako znak, převažuje značící nad značeným.[16]

Pečlivé shromažďování a srovnávání fenoménů jistě ještě není fenomenologií v tom smyslu, jak ji zřejmě poprvé uvedl i v souvislosti s náboženstvím G. W. F. Hegel[17] a jak ji pak v dnes známé podobě přinesly dějiny filosofie ve 20. století s Edmundem Husserlem a jeho následovníky. U jeho žákyně Edity Steinové (1891 – 1942), která se tématu věnuje nejvíc,

nelze mluvit o religionistice, neboť interpretuje náboženství zevnitř. Našla si cestu od fenomenologie k teologii *sui generis*. Jeho samostatný žák Martin Heidegger (1889 – 1976) byl zdrženlivý ohledně přímých náboženských výpovědí, resp. náboženských implikací své filosofie, i když v poválečném období připouštěl příbuznost se zenovým buddhismem. I když nerozvíjí religionistické téma ve svých publikacích, věnoval se mu v přednáškách. Posmrtný sběr materiálů zachytil jeho poznámky k raným přednáškám na univerzitě ve Freiburgu na začátku dvacátých let minulého století.[18] Za hlavní metodologické doporučení pro fenomenologickou metodu lze pokládat kombinaci kritického myšlení na téma daného náboženství s možnou mírou sdílení zkušenosti s těmi, kdo dané náboženství prožívají bezprostředně zevnitř, aniž by se tím opouštěla konfesní neutralita religionisty (ne nutně jako soukromé osoby, ale určitě v mezích jeho odborného působení).

Hermeneutika se vztahuje k textům, je jejich výkladem podle přijatých a uznávaných pravidel. Svou cestu evropskými kulturními dějinami začala jako biblická hermeneutika, tedy jako výklad pramenného textu v mezích křesťanství. Jiná pravidla uplatňovali při výkladu Tanachu[19] a Talmudu židovští vykladači. Výraz *hermeneutika* označující původně soubor pravidel, výkladovou praxi a jejich teoretickou reflexi se pak významově rozšířil i na výklad, který se neváže na konkrétní vyznání a který vykládá všemožné texty, resp. znakové struktury, které se mohou ocitnout v roli textu. Jistě je možné resignovat na interpretaci znaků a usilovat, jak to doporučuje Martin Heidegger, o přímé, nezprostředkované existenciální porozumění. To by však znamenalo jít spíše vedle náboženství a spolu s ním, sdílet zkušenost, jíž sociálně vyjadřuje, než interpretovat náboženství které nepochybně je mimo jiné souborem znaků. Hermeneutika se s takovou zkušeností nevyklučuje a může být cestou k ní.

Je možno vypočítat námitku kritické sociální teorie,[20] která určuje významný proud humanitních (resp. sociálních) věd v současné západní společnosti. Říká, že spíše než výklad je potřebná kritika v linii evropského myšlení. Kritika textu (místo pouhé interpretace) se stává kritikou společnosti, přičemž otevřeně deklarovaným cílem je radikální emancipace člověka. Religionistická a jiná humanitní neutralita se zde dešifruje jako neuvědomělá nebo skrývaná předpojatost. Sociální kritika snad nemusí být popřením hermeneutiky, může být její angažovanou verzí. Sociální kritika náboženství, ale i snaha propracovat se v znacích od značícího k značenému zůstává pro religionistiku možným polem působení.

To, co umožňuje filosoficky poučená fenomenologie náboženství a angažovaná (kritická) hermeneutika, je vlastně *participativní interpretaci náboženské zkušenosti*. To, co v náboženských fenoménech promlouvá, to, co je náboženskými znaky značeno a může být vyloženo, je prožitek. Je to něco jen omezeně sdělitelného, spíše ryze osobního. Je to to, co se od prehistorie religionistických zájmů označuje jako *náboženská zkušenost*. [21] Klasici se z projevů propracovávali k náboženské zkušenosti a činili tak z ní objekt zájmu. Stavěli se programově mimo takovou zkušenost. Pojímal ji např. prostřednictvím psychologie. (To je jeden z kořenů disciplíny na pomezí religionistiky a psychologie, totiž psychologie náboženství.[22]) Fenomenologický, případně hermeneutický přístup se může pokusit být se subjekty náboženské zkušenosti ve vztahu partnerského respektu a dialogu. Poznávání této lidské skutečnosti totiž nemůže probíhat podle historicky raného metodologického doporučení určeného pro přírodní vědu a připisovaného Francisu Baconovi, totiž že je třeba přírodu natahovat na skřípec, aby vydala svá tajemství.

Snaha participovat na náboženské zkušenosti, spoluprožít ji, a nesklouznout přitom do teologie (či jiných obdobných nábožensky angažovaných koncepcí), to je pozice na hraně religionistické metody. Musí být vystavena odborné kritice. Kdo se chce o to pokusit, měl by si nejdřív položit otázky: Může být participace na náboženské zkušenosti a její interpretace ještě religionistická? Nepřekračuje se tím definitivně hranice mezi religionistikou a teologií, kterou přece můžeme charakterizovat jako interpretaci náboženské zkušenosti?[23] Máme

před sebou jen alternativu teologie vs. nereflektovaná (v podstatě pozitivistická) deskripce a komparace? Nestojí něco mezi nimi jako další možnost? Co může znamenat participace na náboženské zkušenosti, není-li badatel v tomto náboženství doma (hlásí-li se osobně k jinému nebo k žádnému)? Je možná náboženská zkušenost v rámci badatelského zájmu bez opravdového životního příklonu k danému náboženství? Je možno s náboženskou zkušeností v širokém smyslu slova experimentovat? Je taková náboženská autentická? Není jen subjektivním pocitem, který se liší od skutečného prožívání těch, kdo jsou v daném náboženství naplno?

Specifický charakter humanitních disciplín volá po přiměřené metodě. Badatel se proto nemusí uvedenými otázkami nechat zahnat do defenzívy. Musí si však při pokusu o participaci a při nutném následujícím odpoutání být vědom rizik, neměl by polevovat v sebekontrolě a měl by připustit kontrolu prostřednictvím odborné diskuse.

Břetislav Horyna ve svém *Úvodu do religionistiky* formuluje jako úkol oboru přispívat k porozumění a dorozumění.^[24] To jde jistě dál, než pouhá deskripce. Zejména tam, kde má religionistika posloužit k dorozumění mezi náboženstvími vzájemně a mezi nimi a sekulární kulturou. Role religionisty, zůstává-li ve svém oboru, může být chápáno tak, že není přímým účastníkem ani organizátorem např. mezináboženského dialogu. Jeho přítomnost při tomto úkolu mu však ukazuje možnost dílčí a podmíněné účasti na náboženství druhých. Dialog dnes už totiž nezůstává jen u překonávání předsudků, vzájemném poznávání a diplomatických vztazích. Ze zdvořilého respektu a opatrné spolupráce na společných agendách, např. etických, přechází mezináboženské kontakty do etapy, která se charakterizuje jako hlubinný ekumenismus, interspiritualita, intrareligiózní^[25] dialog, ba i jako *sdílená identita*. Její protagonisté prohlašují, že vedle svého původního duchovního zázemí dokáží být doma v jiném či dokonce jiných náboženstvích, ne ve smyslu kompromisů nebo vybírání prvků z různých náboženství, nýbrž tak, že plné žití toho i onoho náboženství se jeví aspoň jako paralelní bez vzájemného vylučování nebo (spíše) jako komplementární. Neteologické avšak angažované interpretace navazující na kritickou sociální teorii dnes nepokládají setkání náboženství v mystické hloubce jen za fenomén mezi fenomény, za pouhou sociokulturně determinovanou výpověď mezi jinými, ale jsou ochotni opatrně ji připsat reálný statut, aniž by se k tomu vyjadřovali dál metafyzicky či teologicky. Ukazují tím možnost nalezení zkušenostní báze náboženství a možnost její akceptace bez nutnosti názorové změny či změny příslušnosti. Polarita důsledné kritičnosti vůči všem náboženským výpovědím a na druhé straně participace na tom, o čem, vypovídají, je plodná.^[26]

[1] Protože jde o německou jazykovou oblast, rozumí se německá verze výrazu, *die Religionswissenschaft*

[2] Podrobněji o těchto počátečních etapách Horyna Břetislav, Pavlincová Helena: *Dějiny religionistiky*, Nakladatelství Olomouc, Olomouc 2001, s. 30 a 43d

[3] Za klasika religionistiky je pokládán liberální luterský Rudolf Otto se svou koncepcí posvátna, z českých autorů to platí např. o Janu Hellerovi, Jiřím Mrázkovi a Karlu Skalickém. Koneckonců i Otakar A. Funda je na teologii vázán v tom smyslu, že za religionistiku považuje svou názorovou rozepří s oborem, jemuž se dříve věnoval.

[4] Tak Waardedburg Jacques: *Bohové zblízka. Úvod do religionistiky*, Masarykova univerzita, Brno 1997 a ve vazbě na něj český autor Horyna Břetislav: *Úvod do religionistiky*, ISE, Praha 1994

[5] Je to zřejmé z anglických názvů 42 členských společností reprezentativní International Association for the History of Religions

[6] Jde především o klasický americký behaviorismus a ruský výklad psychiky pomocí neurofyzologie centrální nervové soustavy navazující na I. P. Pavlova.

[7] Značná podezření vůči serióznosti těchto oborů vyvolala tzv. Sokalova aféra: Americký fyzik Alan Sokal (*1955) publikoval v periodiku *Social Text* vydávaném Duke University ve svazku Spring / Summer 1996 článek pod názvem *Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity*, schválený odbornými lektory, o kterém pak autor uvedl a podrobně ukázal, že je zcela nesmyslný, že obsahuje mnoho bezdůvodných tvrzení a je vnitřně nekonsistentní.

[8] Německý originál již 1934. Poprvé do češtiny přeloženo z přepracovaného vydání v angličtině z r. 1959 pod titulem *The Logic of Scientific Discovery*. V češtině překlad z této verze Popper Karl: *Logika vědeckého bádání*, OIKOYMENH, Praha 1997

[9] Část z ní v české verzi v publikaci Goethe Johann Wolfgang von: *Smyslově-morální účinek barev*, Fabula, Hranice 2004

[10] Čistě jazykově vzato *datum*, plurál *data* – to, co je dáno; *factum*, plurál *facta* – to, co je uděláno

[11] Tuto metodologickou direktivu formuloval Rudolf Carnap (1891 – 1970) v knize *Scheinprobleme in der Philosophie*, Weltkreis Verlag, Berlin 1928; česky pouze Carnap Rudolf: *Problémy jazyka vědy. Výbor prací Rudolfa Carnapa*, Svoboda, Praha 1968

[12] Z českých klasiků např. Pertold Otakar: *Základy všeobecné vědy náboženské*, J. Šnajdr, Kladno 1920, zejm. v kapitole 2. Věda náboženská s. 17 – 23.

[13] Anatlík Dalibor: *Srovnávat nesrovnatelné. Strategie mezináboženské komparace*, OIKOYMENH, Praha 2005

[14] Otto Rudolf: *Posvátno*, Vyšehrad, Praha 1998

[15] Leeuw Gerardus van der: *Phänomenologie der Religion*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1970 (tamtéž 1. vydání z r. 1933); udělal to v návaznosti na Pierra Daniěla Chantepie de la Saussaye, který se, zřejmě ne zcela právem, odvolával na Hegelovu fenomenologii ducha.

[16] Ve smyslu koncepce knihy Saussure Ferdinand de: *Kurs obecné lingvistiky*, Academia, Praha 1996

[17] Hegel Georg Wilhelm Fridrich: *Fenomenologie ducha*, ČSAV, Praha 1960; náboženstvím se zabývá v kapitole VII *Náboženství*, s. 416 – 475.

[18] Zde podle výboru Heidegger Martin: *Fenomenologia žycia religijnego*, Znak, Kraków 2002; jde o překlad německého výboru pod titulem *Phänomenologie des religiösen Leben*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1995

[19] *Tanach* je časté židovské označení Bible (z křesťanského hlediska Starého zákona), vzniklo jako akronym názvů tří svých částí: jsou to *Tóra* (pět knih Mojžíšových), *Nevi'im* (knihy proroků, zahrnující v židovském pojetí i knihy tradičně označované v křesťanském Starém zákoně jako knihy historické) a *Ketuvim* (tzv. Spisy, různé další části Bible, např. Žalmy, Kazatel, Job apod.)

[20] V tom smyslu, jak ji předkládá a jak kritizuje hermeneutický přístup Horkheimer Max: *Traditionelle und kritische Theorie*, Fischer Taschenbuch, Frankfurt am Main 1992 (první vydání 1937)

[21] Pravděpodobně první systematicky toto téma zpracoval James William: *The varieties of religious experience. A study in human nature, being the Gifford lectures on natural religion delivered at Edinburgh in 1901-1902*, Longmans, Green & Co., New York 1923

[22] Klasické české shrnutí její látky nabízí Říčan Pavel: *Psychologie náboženství*, Portál, Praha 2002

[23] Každé vyznání nebude ovšem ochotno charakterizovat teologii právě takto. Zejména křesťané ovlivnění dialektickou teologií budou vůči zkušenosti opatrní. Vnitrokréšťanskou diskusi na toto téma představuje a sama se do ní zapojuje Noble Ivana: *Po Božích stopách. Teologie jako interpretace náboženské zkušenosti*, CDK, Brno 2004

[24] Horyna Břetislav: *Úvod do religionistiky*, ISE, Praha 1994

[25] Pojetí, jež navrhuje Panikkar Raimon: *Intrareligious Dialogue*, Palist Press, New York 1978; od tohoto autora v češtině pouze Panikkar Raimundo: *Trojice. O mystické sounáležitosti lidské zkušenosti*, Cesta, Brno 1999, kde se některé pasáže této koncepce letmo a nepřímě dotýkají; pojetí předpokládá nikoli různá náboženství, nýbrž náboženství v singuláru, a v něm různé proměnlivé směry a školy; mezi nimi uvnitř (intra) náboženství probíhá dialog.

[26] Tento přístup představuje knižní studie Wexler Philips: *The Mystical Society. En Emerging Social Vision*, Westview Press, Boulder a Oxford 2000

20. STOLETÍ STAROKATOLICKÉ CÍRKVE VE VARNSDORFU

Marta LÉBLOVÁ

Katedra filozofie, FF ZČU v Plzni

Tento příspěvek se bude věnovat osudu Starokatolické církve ve Varnsdorfu v průběhu dvacátého století.

Připomeňme, že k 1. lednu 1897 bylo biskupství Starokatolické církve v Rakousko-Uhersku přesunuto z Vídně do Varnsdorfu a správcem biskupství byl zvolen Miloš Čech, bratr známého českého básníka Svatopluka Čecha. Biskupské svěcení mu státní úřady nepovolily, s odůvodněním, že Starokatolická církev nemá dostatek finančních prostředků na svou reprezentaci. Je zajímavé, že byla vedením církve, ve které většina věřících byla německé národnosti, pověřena osobnost národnosti české.[1]

Po vzniku Československa v roce 1918 musela Starokatolická církev řešit územní změny. Na lokální částečné synodě ve Vídni roku 1920 bylo rozhodnuto o odtržení německých obcí v Rakousku od varnsdorfského biskupství a vytvoření biskupství vlastního.[2] Tím se od dosavadního varnsdorfského biskupství odštěpilo biskupství vídeňské a tím pádem vznikla samostatná československá Starokatolická církev.

Významnou osobností meziválečného období byl Alois Pašek. Do Starokatolické církve vstoupil roku 1897 a byl přidělen jako kooperátor do Varnsdorfu, kde pracoval po boku Miloše Čecha. Později působil v Krásné Lípě. 15. července 1918 na vlastní žádost nastoupil jako Starokatolický farář v Pasově. Tam jej Miloš Čech pouštěl jen velmi nerad, neboť jej považoval za svého potencionálního nástupce. Miloš Čech zemřel v roce 1922 a téhož roku je Pašek povolán synodní radou, aby se vrátil do Čech a kandidoval na místo správce biskupství. 23. dubna byl zvolen varnsdorfským farářem.[3] 2. července 1922 byl volební synodou zvolen správcem biskupství. 12. a 13. července 1924 se konala synoda v Jablonci nad Nisou, na které byl Pašek zvolen biskupem. Díky tomu, že o povolení biskupského svěcení rozhodovaly československé úřady, které byly daleko liberálnější, než úřady rakousko-uherské, dostalo se mu 14. září v Bernu biskupského svěcení. Svou roli jistě hrál i fakt, že Pašek byl české národnosti. Tím získala Starokatolická církev v Československu svého prvního biskupa.[4]

Během druhé světové války byla varnsdorfská diecéze rozdělena. Brněnská farnost byla odtržena od varnsdorfského biskupství a připojena k biskupství vídeňskému. Varnsdorfské biskupství bylo ponecháno v hranicích „sudetské župy“, avšak jeho existence nebyla jednoduchá, protože ta byla součástí Říše, ve které Starokatolické biskupství již bylo. V Protektorátu Čechy a Morava byl pro české Starokatolíky zřízen generální vikariát, který byl pod jurisdikcí varnsdorfského biskupství. Tento vikariát po druhé světové válce zajistil kontinuitu Starokatolické církve.[5]

Po odsunu německého obyvatelstva začíná boj o zachování varnsdorfské Starokatolické obce. Biskup Pašek, protože byl české národnosti, ve Varnsdorfu zůstal a soustředil svou aktivitu na konsolidaci nyní malého počtu věřících. Snažil se dát všechny záležitosti církve do pořádku, zaváděl do všech obcí českou duchovní správu a český jazyk do bohoslužeb. Stav duchovenstva se snížil natolik, že se v roce 1945 rozhodl k několika kněžským svěcením. (Ta byla udělena např. Miloši Pulcovi a Viktoru Štětinovi.) [6]

Již během války má biskup Pašek zdravotní problémy, 29. června 1946 umírá po operaci ve varnsdorfské nemocnici, pochován je na varnsdorfském hřbitově.[7]

Období komunistické vlády v Československu bylo pro všechny církve obdobím dosti komplikovaným, během tohoto období docházelo ke snahám likvidovat církve všeho druhu. Již roku 1949 byly přijaty tzv. církevní zákony, které omezovaly církevní samosprávu a ustavily nad církvemi přísný státní dozor. Každý duchovní, který chtěl vykonávat svůj duchovní úřad musel mít státní souhlas, jež mu mohl být kdykoli odebrán. Duchovní se víceméně stali státními zaměstnanci.[8] Stejně jako např. v římskokatolické církvi i zde časem vzniká tzv. „podzemní církve“.

Kontroverzní postavou těchto let je Miloš Pulec. Pulec byl Starokatolický kněz a zjednodušeně řečeno, stál většinu času v čele synodní rady, která měla přízeň a podporu církevních tajemníků na ministerstvu kultury. Z jeho iniciativy vycházela většina státních zásahů proti Starokatolické církvi a především proti samotnému biskupovi. Na druhé straně stál většinu času státními orgány pronásledovaný biskup. Tak se postupně Starokatolická církev dělí na „státem uznanou“ a „podzemní“[9].

Po smrti Aloise Paška byl správcem biskupství 4. července 1946 zvolen generální vikář a pražský farář Václav Jaromír Ráb.[10] Zároveň byl administrátorem ve Světcí, Krásné Lípě, Varnsdorfu, Jablonci, Desné a Brně.[11] Při organizování obvodů farních obcí bylo na Rábův návrh Národní správou 28. července schváleno šest farních obcí, jednou z nich byla farní obec Varnsdorf. Protože byl Ráb současně pražským farářem, bylo v době jeho působení přesunuto ústředí církve z Varnsdorfu do Prahy.[12]

Pravidelné německé bohoslužby konal ve Varnsdorfu do konce února 1948 Anton Reinelt, který zde dlouhá léta působil jako katecheta a pomocník. 24. února 1948 byl svého úřadu zbaven a odsunut do Německa.[13]

Pro české bohoslužby byl pomocným duchovním pro Varnsdorf ještě biskupem Paškem roku 1945 jmenován Viktor Štětina. V září 1948 byl Štětina Rábem suspendován, na základě jeho protestu jej však ministerstvo kultury opětovně potvrdilo jako pomocného duchovního ve Varnsdorfu. Přesto Ráb jmenoval jako duchovního pro severní Čechy Oldřicha Trnku. Štětina v červenci 1949 vystoupil z církve.[14] Schematismy 1947 a 1948 ho vykazují jako faráře ve Varnsdorfu, Schematismus 1949 jako správce farnosti. Varnsdorfské duchovenské místo bylo podle Schematismů 1950 a 1951 obsazeno Oldřichem Trnkou a 1952 i 1953 neobsazeno.[15]

Jak dalece se ale Trnka podílel na správě varnsdorfské farnosti je velice diskutabilní, protože 3. října 1950 byl varnsdorfský kostel pro nedostatek duchovních uzavřen.[16]

10. března 1950 V. J. Ráb abdikuje.[17] 21. dubna 1950 je Národní správou správcem biskupství určen Dr. Augustin Podolák. V říjnu 1952 je Utrechtskou unií potvrzen jako správce biskupství Starokatolické církve v ČSR a stěhuje se do sídla biskupství ve Varnsdorfu, aby zajistil duchovní správu severočeských obcí, které v té době byly v dezolátním stavu. Už ale v březnu 1954 je Podolákovi odebrán plat duchovního, je zbaven státního souhlasu k činnosti a musí přijmout civilní povolání. V roce 1955 byl donucen varnsdorfskou faru opustit. Přesto Podolák nadále vykonává ve Varnsdorfu duchovenskou činnost. V roce 1956 po několika udáních je Podolák zatčen, vyslýchán a po třech měsících propuštěn. Věznění a především hrubé výslechy se pak výrazně projeví na jeho zdraví.[18]

Rok 1968 je obdobím naděje pro Starokatolickou církev. Po více než dvaceti letech bylo ministerstvem kultury povoleno konání synody. Ta se uskutečnila 22. června 1968 v Praze a Augustin Podolák byl zvolen biskupem. O měsíc později byl za biskupa Starokatolické církve v ČSSR oficiálně uznán ze strany státu a 15. prosince byl vysvěcen

v Utrechtu. 23. prosince byl nový biskup slavnostně uveden do úřadu ve varnsdorfském katedrálním chrámu[19].

Na několik málo let pak církev ožívá, zvyšuje se počet křtů a do církve vstupují mladí lidé. V roce 1970 se pokouší biskup přesunout sídlo biskupství do Prahy, „*aby lépe fungovaly kontakty se státní správou i se synodní radou.*“ Ale už v roce 1970 opět začínají problémy se státní mocí a biskup z obav před zásahem státu do života církve 22. června 1971 tajně světí ve varnsdorfské katedrále čtyři kněze a jednoho jáhna (kněží: Sainer, Bastján, Kostohryz a Hejbal, jáhen: Plachý)[20]. Až do roku 1971 jsou ve Varnsdorfu slouženy pravidelné bohoslužby[21]. Na podzim roku 1971 je biskup zbaven státního souhlasu a jsou mu zabaveny biskupské insignie, archiv a klíče od katedrály.[22]

Administrátorem ve Varnsdorfu je jmenován Rudolf Trousil[23], bohoslužby ve Varnsdorfu se však konají velmi nepravidelně[24]. Podolák po odebrání souhlasu přes žádosti varnsdorfských věřících odmítá sloužit bohoslužby. Od roku 1972 státní orgány řeší, koho dosadit do varnsdorfské farnosti, která byla od Podolákova nedobrovolného odchodu prázdná. Roku 1973 byl na varnsdorfskou faru dosazen laik Karel Barbora, „*aby dohlížel na místní situaci ohledně biskupa.*“.[25]

Období mezi léty 1974 a 1989 je již ve znamení „podzemní církve“. Podolák slouží bohoslužby bez státního souhlasu, především v Praze a ve Varnsdorfu. Počátkem roku 1976 se stěhuje do Cvikova,[26] pravděpodobně byl ke stěhování donucen, aby „*nebyl na očích věřícím.*“.[27]

Bohoslužby ve varnsdorfském kostele jsou do roku 1976 slouženy nepravidelně. V roce 1976 jsou z důvodu chatrného stavu katedrály bohoslužby zrušeny[28] a téhož roku začíná rekonstrukce kostela, která trvá až do let devadesátých.

Roku 1982 je kostelník Karel Barbora vystěhován z fary.[29]

Od roku 1983 je správcem severočeských farností Kurt Malina[30], jehož jméno se v návrzích na obsazení varnsdorfské farnosti objevuje už počátkem sedmdesátých let. V osmdesátých letech pokračuje rekonstrukce kostela, především jeho exteriéru. Zdá se, že minimálně od roku 1988 se ve Varnsdorfu konají pravidelné bohoslužby[31]. Fara nebyla trvale obývána od vystěhování Karla Barbory.

Listopadové události roku 1989 znamenají převrat v životě Starokatolické církve. 29. dubna 1990 se v Praze koná 39. synoda, která je definována jako Synoda obnovy. Tato synoda potvrdila nepřerušenu jurisdikci biskupa Podoláka, distancovala se od minulosti a započala obrodu církve. 17. listopadu 1990 je Podolák slavnostně uveden do varnsdorfské katedrály. Ale již 7. ledna 1991 biskup Podolák umírá. Pochován je ve Cvikově. 23. února 1991 se schází mimořádná synoda, která biskupem volí ThMgr. Dušana Hejbala. [32]

40. synoda 11. listopadu 1995 přeložila sídlo biskupství z Varnsdorfu do Prahy, což konečně církev centralizovalo. Novým katedrálním chrámem se stal kostel sv. Vavřince na Petříně.

Varnsdorfská farnost byla neobsazená do roku 1998 a bohoslužby zde vykonávali duchovní z Prahy, mezi jinými i Dušan Hejbal. Od léta 1998 byl Varnsdorf pod duchovní správou Mgr. Petra Tvrdka, ten byl roku 1999 byl zvolen varnsdorfským farářem. V roce 2000 se oženil a odešel do Prahy.

Od roku 2000 zde působil jako správce farnosti Matouš Kubeček, který zde začal rozvíjet některé projekty pod záštitou střediska Communio.

Roku 2002 vystřídal Matouše Kubečka Roland Solloch. Ten navázal na některé předchozí projekty Communio a začal rozvíjet další.

V současné době zde pod záštitou Communio funguje Mateřské centrum Rybička, Senior servis Tyršovka, krizová intervenční linka Modrá linka SOS a Občanská poradna.

Při sčítání lidu roku 2001 se ke Starokatolické církvi přihlásilo 27 obyvatel[33]. Pravidelné bohoslužby se konají každou neděli, účast je však nízká, pravidelně se schází asi pět lidí.

Každoročně se ve Varnsdorfu počátkem srpna koná Týden duchovní obnovy, kdy se schází zástupci všech farností ke společným modlitbám a rozhovorům.

Pravidelně se také konají setkání a dvojazyčné bohoslužby se Starokatolíky z Großschönau.

* Text byl poprvé publikován v Ročence Kruhu přátel muzea Varnsdorf 2004 – 2005, Mandava 2005, Vlastivědné čtení z Varnsdorfu, Šluknovského výběžku a saského příhraničí.

[1] Anonymní Palmeho pokračovatelé. *Varnsdorf a jeho historické pamětihodnosti od roku 1850 do 1913. S dodatkem do roku 1922*. Varnsdorf, 2000. s. 53-54

[2] *Freie Kirchenstimmen*, tiskový orgán Starokatolického biskupství v Československu. Šumperk, 5.1.1920

[3] Vobbe, Joachim. *Jak se z křesťanů stali Češi a Němci*. Communio 2/97

[4] König, Josef a spolupracovníci. *Korespondence biskupa Paška 1945 – 1946*. Praha, 2004. s. 251-252;

[5] Lášek, Jan B. *K dějinám Starokatolicství ve Varnsdorfu*. In Almanach ke 130. výročí povýšení Varnsdorfu na město. Varnsdorf, 1998; s. 17-23

[6] Toman, Rostislav K. *Starokatolická církev v ČSR (ČSSR) od roku 1945 do roku 1990*. Diplomová práce. Praha, 2003, s. 22-23

[7] König, J. a spolupracovníci. Uv. dílo, s. 252-253

[8] Toman, R. K., R. Uv. dílo. s. 19-20

[9] Tamtéž, s. 105-107

[10] Hejbal, Dušan. *Ph.Dr. Th.Lic. Augustin Podolák, druhý biskup Starokatolické církve*. Communio 1/2001

[11] Schematismy 1950

[12] Toman, R. K. Uv. dílo, s. 25-26

[13] König, J. a spolupracovníci. Uv. dílo, s. 262

[14] Toman, R. K. Uv. dílo, s. 29-30

[15] König, J. a spolupracovníci. Uv. dílo, s. 264

[16] Toman, R. K. Uv. dílo, s. 33

[17] Hejbal, D. Uv. dílo, s. 5

[18] Toman, R. K. Uv. dílo, s. 32-38

[19] Tamtéž, s. 43-45

[20] Tamtéž, s. 51-59

[21] Konvalina, Jiří. *Současnost farnosti Varnsdorf*. Communio 2/97, stránky nečíslovány

[22] Hejbal, D. Uv. dílo, s. 7

[23] Toman, R. K. Uv. dílo, s. 62

[24] Konvalina, J. Uv. dílo

[25] Toman, R. K. Uv. dílo, s. 64-75

[26] Tamtéž, s. 74-76

[27] Hejbal, D. Uv. dílo, s. 7

[28] Archiv obce Šumperk-dopis z 28.2.1978

[29] Dopis advokátní poradny v Rumburku Synodální radě z 21.1.1982

[30] *Tschechische ökumenische Nachrichten*, Prag 1983

[31] *Tschechische ökumenische Nachrichten*, Ökumenischer, Prag 1888/VI

[32] Toman, R. K. Uv. dílo, s. 103

[33] Materiály ČSÚ; Sčítání lidu, domů a bytů k 1. 3. 2001, Český statistický úřad

HANS KÜNG: PO STOPÁCH SVĚTOVÝCH NÁBOŽENSTVÍ

Dagmar DEMJANČUKOVÁ
Katedra filozofie, FF ZČU v Plzni

Problematika náboženství, jejich dějin a zejména přítomnosti, patří již tradičně mezi aktuální témata. V současné době je k dispozici množství publikací našich i zahraničních autorů věnovaných jak jednotlivým náboženským systémům, tak i celkovým nástinům náboženských dějin. Přesto je publikace známého švýcarského teologa a religionisty Hanse Künga *Po stopách světových náboženství*, kterou ve druhé polovině loňského roku v překladu Evy Lajpekové a Pavla Kolmačky vydalo Centrum pro studium demokracie a kultury, výjimečná z několika důvodů.

Tím hlavním je demonstrace religionistického přístupu k náboženstvím. Ačkoli je kniha určena širší veřejnosti a neklade si za cíl podat vyčerpávající informace o jednotlivých náboženských systémech, je v každé její kapitole důsledně zachována základní religionistická zásada: být zaujatý tématem, ale nebýt zaujatý vůči některému z náboženských systémů. Küngova slova, že i nekřesťané se mohou řídit morálním povědomím (s.300), jsou toho dokladem. V tomto smyslu je publikace velmi cenná pro každého, kdo se otázkami náboženství odborně zabývá.

Dalším důvodem je Küngova snaha setkat se s jednotlivými náboženstvími v prostředí, se kterým jsou spjata, a získat tak možnost hlubšího vhledu a pochopení jejich počátků i dalšího vývoje. Historie v této jeho publikaci prolíná se současností a osobní dojmy a zkušenosti autora oživují a zpřítomňují jeho výklad.

Posledním - a nejpodstatnějším - z důvodů je Küngova snaha neustále hledat roviny a témata možného dialogu mezi náboženstvími. Jako představitel křesťanství, které považuje za hlavního iniciátora, usiluje autor o nalezení rovin, v nichž by se tento dialog mohl odehrát. Základem je vzájemné porozumění a také nahlédnutí do kořenů a počátků, seznámení s historií i kulturním kontextem, v němž se jednotlivá náboženství formují a v jehož přeměnách probíhá jejich vývoj. Ovšem tím nejpodstatnějším je to, co autor nazývá „světovým étosem“. Jinými slovy je přesvědčen o tom, že ve většině náboženských systémů lze nalézt společné etické principy, morální zásady, které umožní otevření komunikačního kanálu mezi náboženstvími současného světa. Za tímto účelem založil také nadaci „Světový étos“ a realizoval projekt, s jehož výsledky seznamuje v této publikaci.

Termín „světová náboženství“ je použit v poněkud jiném významu, než je s ním tradičně v religionistice spojován. Jsou jím označena náboženství, s nimiž se v dějinách i v současnosti nejčastěji setkáváme.

V první kapitole se autor vydává po stopách nejstarších náboženství především do Austrálie a do Afriky. Nastoluje zde řadu zásadních otázek týkajících se počátků dějin lidské společnosti a náboženství, ukazuje na problematičnost bádání v tomto období. Seznamuje s teoriemi o původu náboženství - evoluční, depravační - a jako představitel křesťanské teologie a religionistiky se kloní k teorii depravační. Nejhodnotnější však v této části knihy je Küngova konfrontace potomků původních obyvatel s evropskou civilizací, procesem christianizace a kolonializace.

Druhá část publikace je sondou do hinduistického náboženství. Ani zde nejde Küngovi o systematický výklad jeho historie. Je to spíše pokus ukázat na složitost a pestrost tohoto náboženského systému a opět propojování s hospodářskými a politickými otázkami, které nás

přivede k současnosti. Pro autora je však nejpodstatnější důkaz, že i mezi hinduismem a křesťanstvím lze nalézt roviny blízkosti a shody.

Třetí kapitola pojednává o čínských náboženstvích - především konfucianství a taoismu. I zde je brán ohled na specifika vývoje Číny a jeho problémy až do současnosti. Küng upozorňuje především na nebezpečí současnosti, kdy se podle jeho slov šíří v Číně „nový, k lidem málo ohleduplný materialismus západního ražení a konzum, pro který jsou všechny hodnoty určené k volnému použití.“ (s.142) Přes veškerou problematičnost vidí autor určitou možnost vedení dialogu v původním konfucianismu.

Další část práce je věnována buddhismu - jeho počátkům, vývojovým proměnám, šíření, současnosti. Zde se setkáváme s poněkud netradičním tvrzením, že raný buddhismus jako učení o spáse a cesta ke spáse je náboženstvím, nikoli filosofií. Étos nesobeckosti - proces osvobozování se ze zajetí vlastního já směřující ke všeobjímajícímu soucitu je prvek, který by měl být blízký i křesťanům.

Poslední tři části knihy jsou spojeny se třemi velkými monoteistickými systémy - židovstvím, křesťanstvím a islámem, které Küng označuje jako prorocké či abrahamovské. A již od začátku výkladu židovského náboženství ukazuje, jak tyto tři systémy na sebe navazují a svými tématy prolínají. Proto je důležité, aby čtenář vnímal zejména tyto poslední tři kapitoly knihy jako jeden celek. Nechceme tím ovšem říci, že publikace netvoří organický celek, vždyť autorovi se jedná především o to, aby ukázal na společného jmenovatele všech náboženství.

V kapitole o judaismu upoutá akcent na významné osobnosti tohoto náboženství - Abrahama, Mojžíše, Davida -, které jsou právě oním společným základem. V krátkých podkapitolách pak autor prochází celými dějinami židovského národa a vývoje jeho náboženství až do současnosti. Vyzdvihuje Desatero božích přikázání jako podstatu společného základního étosu judaismu, křesťanství a islámu. Autor také v této kapitole odhaluje prameny křesťansko-církevního antijudaismu. Podle jeho názoru se vyvinul z tzv. pohanského antijudaismu, který existoval již v předkřesťanském období, kdy okolní svět často reagoval na židovské tradice agresí a represemi, s čímž, podle našeho názoru, nelze zcela souhlasit.

V šesté, předposlední, kapitole pojednává autor o křesťanství. Vzhledem k tomu, že právě toto náboženství je jeho „domovem“, představuje tato část knihy výchozí bod. Küng zůstává věrný svým zásadám a postupuje při výkladu stejně jako v kapitolách předchozích. Jeho pojetí křesťanství se však odlišuje kladením důrazu na historickou osobnost Ježíše z Nazaretu. Současnost prolíná s minulostí, čtenář je seznámen se základními údaji o tomto náboženském systému. Současně je zde však položena kardinální otázka, otázka o podstatě křesťanství. „Podstatou křesťanství není, jak si mnozí možná myslí, nějaká velká teorie, nějaký světonázor, ale ani určitý církevní systém. Je to prostě zmíněný Kristus.“ (s.223) Pro českého čtenáře je dobré zmínit, že krátká podkapitola je věnována také Slovanům a procesu jejich christianizace. Ovšem vzhledem ke stručnosti výkladu zde došlo k jisté schematizaci.

Poslední část knihy pojednává o islámu. Autor poukazuje na to, že v současné době je islámu často připisována role nepřítele. Podle jeho názoru je „takový obraz nepřítele v mnohém užitečný. V rovině individuálně psychologické i sociálně politické má rozmanité funkce... Obraz nepřítele odlehčuje: my za nic nemůžeme, ani naši přátelé. To nepřítel!... Obraz nepřítele spojuje... Obraz nepřítele polarizuje... Obraz nepřítele aktivizuje...“ (s.267) Ani v tématu o nejmladším monoteistickém náboženství Küng nechce stát na pozici jednostranného vidění. Ukazuje specifika i problémy islámu tak, jak se historicky formovaly. I současnost islámu je, jak se ukazuje, blízká ostatním náboženstvím, je třeba vyřešit otázku tradicionalismu a modernismu.

Máme-li učinit závěrečné hodnocení knihy, použijme slov samotného autora:
„Potřebujeme stavitele mostů.“

VĚTŠINA Z NÁS „V NĚCO“ PŘECE JEN VĚŘÍ. Rozhovor se Zdeňkem Vojtíškem.

Marta LÉBLOVÁ
Katedra filozofie, FF ZČU v Plzni

Zdeněk Vojtíšek
Katedra psychosociálních věd a speciální etiky Husitská teologická fakulta, UK

Vystudoval jste učitelství češtiny a angličtiny, doktorát máte z bohemistiky... Co vás vedlo ke studiu nových náboženských hnutí? Jaký byl prvotní impuls?

Během studia jsem konvertoval ke křesťanství a toužil jsem se dozvědět víc o něm i o ostatních náboženstvích, a tak jsem tajně navštěvoval teologické a religionistické přednášky prof. Hellera na evangelické fakultě. Nikdy jsem se vlastně nepřestal divit, co vede dnešního člověka ke konverzi, proč zrovna mne Ježíšovo poselství totálně přemohlo a proč to bylo právě toto poselství. Proto mne vždy zajímala současná žitá náboženství a vše kolem nich. Z politických důvodů jsem nemohl pokračovat na poli bohemistiky, ačkoli jsem ji měl a mám velmi rád. Po roce 1989 jsem nabyl přesvědčení, že se v tomto oboru personálně skoro nic nezměnilo, a tak jsem na své předchozí studium už navazovat ani nechtěl. Postupně a klopotně jsem se dostával k religionistice jako k akademickému oboru.

Jak probíhá studium nějaké náboženské skupiny, resp. jak tyto skupiny studujete vy? Jak navazujete kontakt se skupinou, jak probíhá rozhovor atd.?

Nových náboženských hnutí je mnoho desítek, takže není možné skutečně studovat všechna. Mám jenom jedno, které je mým dlouhodobým a stabilním zájmem – hnutí Grálu. O ostatních průběžně pouze shromažďuji a třídím písemné materiály (a samozřejmě je podle možností čtu) – primární zdroje, odborné studie, ale třeba i novinové články. S tímto materiálem pak nárazově pracuji. Sednu si k těmto zdrojům a soustředím se na ně, když chci sám napsat nějakou studii. Podobně je to i s živými kontakty – snažím se průběžně navštěvovat různá setkání, která nová náboženská hnutí pořádají, a průběžně a podle možností se seznamuji s jejich představiteli i ostatními stoupenci. A v jednu chvíli tyto své známé zase pozvu třeba na seminář nebo jiným způsobem jednorázově využiji to, co jsem průběžně získal.

Stane se, že se s vámi odmítnou bavit?

Hloubka těchto kontaktů je pochopitelně různá: na jedné straně škály je opravdové přátelství, které se v několika málo případech mezi námi rozvinulo, na druhé straně je pak odmítnutí. Všechny tyto vztahy se také vyvíjejí a zdá se mi, že snad skoro ve všech případech k lepšímu. Odmítnutí, na něž se ptáte, dlouhodobé, naprosté a neměnné zažívám ve vztahu s lidmi z pouze jednoho hnutí. Mrzí mne to ale o to víc, že na tomto odmítnutí cítím určitou vinu.

Jaké máte vztahy se členy těchto skupin?

Naprostá většina vztahů na té škále by se dala označit za respektující. Snad tito moji partneři vědí, že opravdu chci poznat jejich hnutí hlouběji, že jim chci rozumět, že se rád od nich nechám poučit a že rád změním názor, pokud něco tvrdím nepřesně.

Při sčítání lidu v roce 2001 z asi 10 mil. 6 mil. obyvatel uvedlo, že jsou bez vyznání. Jak byste definoval víru?

Víru chápu velmi široce: jako výklad tohoto světa, jako klíč, jímž se pokoušíme tomuto světu rozumět tak, aby nám dával smysl. (V této víře je i důvěra, že nějaký smysl má.) Většina těchto výkladů světa počítá s nějakou přesahující (transcendentní) skutečností. Pak můžeme mluvit o náboženství. Myslím, že toto slovo má být použito i tehdy, když si člověk neuvědomuje, že jeho výklad světa počítá s nějakou transcendentní skutečností a že je vlastně náboženský, a bránil by se ho nazvat náboženstvím. Naproti tomu vyznání je pak už ujasněná, reflektovaná podoba některé konkrétní náboženské tradice, uchovávaná nejčastěji prostřednictvím nějakého duchovního společenství. – A teď k tomu sčítání: v mém pohledu je skoro nemožné žít bez víry. Poměrně málo lidí ale také žije bez náboženství – většina z nás při uvažování dříve či později dospěje k tomu, že „v něco“ vlastně přece jen věří. Zároveň je ale dnes, v době široké náboženské plurality, velmi těžké identifikovat se s jedním konkrétním vyznáním, na němž nám navíc může vadit, že bylo formulováno v jiné době a na jiném místě. A ještě těžší je výlučně se připojit k některému náboženskému společenství a vyrovnat se např. s jeho (často pohnutou) historií. Takže (jak tomu rozumím) u nás nemusí být zdaleka 6 milionů lidí bez víry, ale bez schopnosti nebo ochoty rozhodnout se pro jedno z vyznání, nebo se dokonce přihlásit k některé instituci (u nás nejčastěji k církvi).

Jaká je současná náboženská scéna v ČR? Jaký je zájem o nová náboženská hnutí v ČR? Vznikají v současné době nová náboženská hnutí nebo sekty?

Myslím, že duchovní hledání a zájem o alternativy v oblasti náboženství nijak neutichá. Náboženská scéna je velmi živá, velmi dynamická. Nová hnutí vznikala vždy a současná doba je v tomto směru jistě jednou z nejplodnějších. Takže z hlediska aktérů je na té scéně živo. Naopak diváci (tedy ti, kdo se pohybu na této scéně přímo neúčastní) projevují dnes podstatně menší zájem o alternativní náboženství než třeba před deseti lety. Mezi důvody může být jednak to, že naši společnost dnes už mnoho jevů nepřekvapí, nebo to, že poněkud utichly ohlasy velkých tragédií, které se v souvislosti s novými náboženskými hnutími v 90. letech odehrály.

Jak je možné definovat sektu? Jaký je rozdíl mezi sektou a náboženským hnutím?

Mám za to, že sektu nelze dost dobře definovat, protože tento pojem nevyjadřuje nic jiného než vztah, který mají příslušníci většiny k nové, nezačleněné a dosud nerespektované náboženské menšině. A tento vztah je špatný: slovo „sekta“ vyjadřuje distancování se, pohrdání a přesvědčení o tom, že ona menšina je deviantní, zatímco zbožnost či bezbožnost většiny je normální. Tento vztah (a tedy i používání slova „sekta“) je relativní vzhledem k času i místu: jedna náboženská skupina může být nazývána „sektou“ teď, ale nemusí být tak nazývána za deset let; může tak být nazývána tady, ale nikoli třeba v Japonsku atd. Ne všechna nezačleněná, nerespektovaná, menšinová náboženská hnutí (užíváme pro ně souhrnný pojem „nová náboženská hnutí“) tedy mají v určité společnosti postavení „sekt“ - záleží na té společnosti, jak je vnímá, jak je přijímá, do jaké míry se jich obává atd.

Jaký je v současnosti zájem o vstup do sekt nebo náboženských hnutí? Co vede lidi ke vstupu do sekty?

Na tomto zájmu je mnoho stejného jako na zájmu o tradiční, etablovaná náboženství: je to podle mé zkušenosti komplex, složený ze touhy nalézt náboženské odpovědi na otázky existence, ze touhy nalézt společenství, které by uspokojilo a mohlo obohatit, a z touhy snížit duševní napětí, vyvolané nejistotou. Protestní postoj hledajícího, např. protest proti rodičům, tradičním institucím, obecným normám, běžnému životnímu stylu apod., může tohoto hledajícího zavést k protestním, nezačleněným náboženským hnutím, tedy třeba k těm, které větší nová společnost odsuzuje jako „sekty“.

Můžete jmenovat nějaké sekty působící v ČR, před kterými je nutné mít se na pozoru?

Raději bych nejmenoval a jenom řekl, že je třeba se mít na pozoru před každým zjednodušováním, před duchovními „zkratkami“, rychlými odpověďmi, kouzelnými proutky a také před každou manipulací. Není nic krásnějšího než duchovní život. To ale není láska na jednu noc. Jde o dlouhodobé budování vztahu k tomu, co nás přesahuje. A to nejde bez poctivého dotazování se, pokorného nahmatávání, bolestného sebepoznávání, náročného vydávání sebe pro druhého, ale samozřejmě i radostného objevování a uchvacování. Doporučoval bych ostražitosť vůči každé povrchnosti a nepoctivosti.

Jak lidé vnímají sekty? Stávají se vůči nim tolerantnějšími nebo lhostejnějšími?

Řekl bych, že vzrůstá tolerance u těch, kteří jsou informováni, i lhostejnost u těch ostatních. Toleranci vnímám pozitivně, lhostejnosti se bojím, protože může lehce vzplanout a změnit se v nejtemnější nenávist.

Myslíte si, že má katolická církev v konkurenci jiných náboženských hnutí co současnému člověku nabídnout? Má ještě současnému člověku co říct? Myslíte si, že má nějakou budoucnost?

Domnívám se, že římskokatolická církev má v této společnosti velkou budoucnost a že z této budoucnosti je už i něco malého vidět. Nebude to ale samozřejmě lidová, milionová církev, do níž se lidé prostě narodí a jež tyto lidi právě tak prostě za pár desítek let pohrbí. Římskokatolická církev budoucnosti je společenstvím rozhodných, aktivních lidí se zájmem o liturgický život ve vlastním společenství i se zájmem o charitní a další službu lidem kolem nich. Tito budoucí římskokatolíci vytvoří daleko řidší síť, než je síť současných farností, a bude jich samozřejmě méně než dnes. Ale dříve či později se pokles příslušníků této církve zastaví. Ona tak pravděpodobně zůstane naší největší náboženskou společností a pravděpodobně časem získá i potenciál k mírnému růstu.

V roce 1993 jste založil Společnost pro studium sekt a nových náboženských směrů a jste jejím mluvčím. Čím se tato společnost zabývá?

Jsme malým občanským sdružením, které jednak pomáhá svým členům i veřejnosti v badatelských záměrech (například tím, že má pozoruhodný archiv i menší knihovnu), jednak se věnuje osvětové činnosti (například pořádáním seminářů, na nichž vzniká kontakt mezi náboženskými společnostmi a veřejností) a jednak vykonává dobrovolnickou poradenskou činnost.

Jak probíhá poradenská činnost? Např. přijdou rodiče, jejichž potomek se „zapletl“ s nějakou „sektou“...

Záleží samozřejmě na tom, co si takoví rodiče přejí. Některým stačí informace o tom, jaké ono náboženské společenství je a co třeba mohou od svého potomka čekat. Jiní by si přáli, aby jejich dítě takové společenství opustilo. Těm druhým pomáháme ke smíření se situací, v níž se ocitli, a k obnovení a rozvíjení vztahu k tomu jejich příbuznému, který se jim třeba konverzí do nového náboženského hnutí odcizil. Cílem poradenství pochopitelně není, aby tento příbuzný své společenství opustil, ale aby prostřednictvím dobrých vztahů k jemu blízkým lidem vzniklo prostředí, v němž může osobnostně a duchovně růst a činit skutečně svobodná a odpovědná rozhodnutí.

Od roku 1998 existuje časopis Dingir, jehož jste ředitelem a šéfredaktorem. Kdo jsou autoři článků a jaký má časopis okruh čtenářů?

Na tvorbě časopisu se podílejí především pražští religionisté a jejich studenti. Vytváříme populárně odborný religionistický časopis, tedy takový, který by byl přístupný i veřejnosti bez religionistického vzdělání, ale se zájmem o religionistiku, především o současný duchovní život u nás.

S vydáním knihy Dana Browna se zvýšil zájem o sdružení Opus Dei. Působí toto sdružení i v ČR? Jestli ano, tak jak a kolik má členů?

Opus Dei u nás působí od roku 1991. Na vykonávání záměrů tohoto sdružení se u nás podílejí desítky lidí.

Vy sám jste členem Církve bratrské i jejím kazatelem. Učíte na Vyšší odborné škole teologické a sociální, jejímž zřizovatelem je Církev bratrská. Myslíte si, že příslušnost k nějakému náboženskému hnutí nezkrsluje religionistický pohled na náboženskou problematiku?

Vlastní duchovní život religionistově práci určitě pomáhá, protože mu dovoluje otázkám žitého náboženství lépe porozumět. Ale máte samozřejmě pravdu, že jeho pohled je jeho duchovním životem zároveň i zkreslen. Nejde ale o to, zda naše pohledy jsou zkreslené, protože jistě jsou a protože jsme na tom v této věci všichni přibližně stejně. Jde daleko spíše o to, zda jsme ochotní a schopni svá zkreslení reflektovat a své pohledy korigovat.